sammenh
eudämon

sammenhang gegenüber dem vorwurf des eudämonismus. 1902.



Die christlichen Begriffe der Sittlichkeit und Seligkeit

und

ihr innerer Zusammenhang gegenüber dem Vorwurf des Eudämonismus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

bei der

hohen theologischen Fakultät zu Münster

von

Bernhard Peters.

Münster i. W.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

1902.

Die ganze Abhandlung wird erscheinen in der Sammlung: *Theologische Studien*, herausgegeben von der Leo-Gesellschaft. Wien.

Einleitung.

Während die ethischen Studien im allgemeinen erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit das wissenschaftliche Interesse weiter Kreise auf sich lenken [1]), hat die hier zu behandelnde Spezialfrage über die Ideen von Lohn und Strafe, über die höhere Sanktion des Sittengesetzes, wie überhaupt über das Verhältnis von Sittlichkeit und Seligkeit seit den ältesten Zeiten stets hervorragende Beachtung gefunden, weil sie ihrer Natur nach für jedes Menschenleben von tief einschneidender Bedeutung ist. Wenn es demnach an Litteraturerzeugnissen über das eudämonistische Problem zu keiner Zeit und am wenigsten in unserer gefehlt hat [2]), so ist dabei zu beklagen, daß trotz all dieser Arbeiten das Problem immer noch einer allseitig anerkannten Lösung harrt. Man klagt allgemein über die Zerfahrenheit auf dem Gebiete der modernen ethischen Forschungen [3]): dieselbe zeigt sich besonders bei der Frage über das Verhältnis von Sittlichkeit und Seligkeit, über den Inhalt menschenwürdiger und sittlich berechtigter Glückshoffnungen, über die Bedeutung von Furcht und Hoffnung als Motiven unseres sittlichen Handelns. Denn sei es wegen der besonderen Schwie-

---

[1]) „Durchgeht man die philosophischen Zeitschriften, so findet man, daß die Arbeiten über Ethik und besonders über ethische Prinzipien weitaus den größten Raum für sich in Anspruch nehmen". (Hist.-polit. Blätter 128 [2] S. 97. Ähnlich Sträter im philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft 1901. S. 270. Prof. Joel bezeichnet unser Zeitalter geradezu als das ethische (Philosophenwege Berl. 1901. Der neue Geist u. s. w.)

[2]) Nach zeitweiliger Ruhe auf diesem Gebiete sei jetzt die Frage wieder Gegenstand lebhaften Interesses, so konstatierte vor einem Jahrzehnt A. Junker (Das Ich und die Motivation des Willens im Christentum; Beitrag zur Lösung des eudämonistischen Problems, Halle 1891 S. 3). Das gilt heute erst recht.

[3]) Gutberlet: Ethik und Religion. Münster 1892. S. 7. 226 ff. Weiß: Apologie des Christentums 3. Aufl. 1894. Bd 1. S. 3 ff., 527 ff. Bd 5. 212. — Ed. v. Hartmann: Ethische Studien Berl. 1898. V. — Th. Ziegler: Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts. Berlin 1899. S. 523 f., 684. Stange: Die christl. Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik, Göttingen 1892 S. 1. — Preuß. Jahrbücher 1900 S. 339. — Hist. pol. Blätter 128 [2] S. 113. — A. Fouillée: Critique des systemes de morale contemporains. Paris 1893 p. VI. — Pastoralblatt für Nordamerika, St. Louis 1901, S. 4.

rigkeit, gerade in dieser Frage die rechte Mitte zu halten zwischen den Extremen des Rigorismus und des Laxismus, oder sei es, daß es stellenweise an der nötigen Objektivität und ruhigen Prüfung mangelt, jedenfalls läßt bei diesem Kapitel der Ethik die Einigkeit sowohl in den prinzipiellen Anschauungen wie in den praktischen Folgerungen viel zu wünschen übrig, wenigstens bei denen, die eine Lösung des Problems auf einem anderen Wege erstreben, als auf dem der christlichen Moral.

Wie verschieden die Lösungsversuche von Seiten der modernen Ethik sein mögen, darin kommen fast alle überein: Die christliche Moral kann die rechte Lösung nicht geben. Auf der einen Seite steht die große Zahl derer, die sich offen zum Eudämonismus als Prinzip der Moral bekennen, alle sittliche Wertbestimmung abhängig machen von der Wohlfahrt, vom Glücke. Bei ihnen findet das Christentum mit seiner nachdrücklichen Betonung der objektiven gottgewollten Sittlichkeit, die einen höheren Willen, nicht die menschliche Glückshoffnung in den Vordergrund stellt, kein günstiges Urteil. — Doch weit bedenklicher erscheinen auf den ersten Blick die Vorwürfe, die von den Verteidigern des andern Extrems erhoben werden. Diese, denen jeder Gedanke an Lohn und Vergeltung als Beeinträchtigung reiner Sittlichkeit gilt, sind einig in dem Urteil: Die christliche Moral mit ihrer Seligkeitslehre kann keine wahre Tugend zustande bringen, denn sie ist eudämonistisch [1]).

Es ist nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß mit diesem Vorwurfe — wenn anders er zu Recht besteht — ein Verwerfungsurteil über das gesamte Christentum überhaupt ausgesprochen wird. Denn wenn wir bisheran auf so manche prinzipiellen Angriffe antworten konnten: Die christliche Weltanschauung übertrifft alle anderen durch die Reinheit ihrer Moral, so wird die Kraft dieses Argumentes sofort zunichte, wenn man ihm drüben entgegenhält: Diese gepriesene christliche Moral ist nichts anderes als eine Geschäftsmoral [2]).

---

[1]) Vgl. Didio: Die moderne Moral (Straßb. theol. Studien) Freiburg 1896. S. 14. Ferner Keppler in der litter. Rundschau 1898 Sp. 3, sowie 1901 Sp. 11, wo er gerade mit Rücksicht auf diesen Vorwurf zur Arbeit auf dem Gebiete aneifert. Auch auf protestantischer Seite steht man der „unvermeidlichen" Richtung, „immer wieder" gegen den Utilitarismus Front zu machen, nicht unsympathisch gegenüber. (Tröltsch in der Theol. Litteraturzeitung 1901 Sp. 151).

[2]) Nachdem das „Christentum als Dogma" bereits zu Grunde gegangen ist, bleibt nach Nietzsche nur noch übrig, daß auch „Das Christentum als Moral" zu Grunde gehe, und schon vor 13 Jahren standen wir nach seiner Meinung „an der Schwelle dieses Ereignisses". Zur Genealogie der Moral. Werke, Leipz. 1895 Bd I [7] S. 481.

Der Vorwurf ist nicht neu [1]), und auch die Widerlegung desselben, die hier versucht werden soll, ist weder die erste in ihrer Art, noch beansprucht sie, die letzte zu sein. Es giebt eben Vorwürfe, die wegen eines unverkennbaren Scheines von Berechtigung stets von neuem laut werden und in gewissen Kreisen auf gläubige Aufnahme rechnen können, die deshalb auch von Zeit zu Zeit stets wieder eine Zurückweisung erfordern. Mag eine solche dann auch der Sache nach wenig zu bieten imstande sein, was nicht schon früher hervorgehoben worden wäre, so ermöglicht doch die Art und Weise der Darstellung, die Bezugnahme auf neue Angriffe eine Mannigfaltigkeit, die das Interesse an der Sache erhöht und ihre wissenschaftliche Durchdringung fördert.

Um gleich an dieser Stelle eine orientierende Übersicht über den Plan der Abhandlung zu geben, so hat das erste Kapitel die Aufgabe, den Vorwurf des „Eudämonismus" näher zu bestimmen und so einen Einblick zu geben in die Beurteilung der christlichen Moral vom Standpunkte der meisten Vertreter moderner Ethik. Dabei empfiehlt es sich, die Gegner selbst in ihren charakteristischen Einwendungen zu Wort kommen zu lassen; einerseits, weil manche von ihnen durch nichts besser widerlegt werden als dadurch, daß man sie in ihrer Schärfe und Maßlosigkeit ohne Umschreibung vorführt, andererseits, weil gerade ein solcher Einblick in die moderne Kritik am besten die Notwendigkeit einer abermaligen Erörterung der Frage beweist.

Demgegenüber bringt das zweite Kapitel die Entwickelung der christlichen Lehre, wie sie in Wirklichkeit in den Werken der großen Theologen alter und neuer Zeit vorgelegt wird, wobei gleichzeitig zu zeigen ist, daß diese und nur diese Auffassung den Forderungen der Vernunft wie der Offenbarung gerecht wird. Zu diesem Zwecke erörtern wir zunächst, worin nach christlicher Anschauung das Wesen der sittlichen Güte zu erblicken ist. Das Fundament dieser Entwickelung liegt in dem Nachweis, daß im Christentum die Begriffe „sittlich-gut" und „beglückend" nicht als identisch aufgefaßt werden, sondern prinzipiell betrachtet, scharf geschieden sind. — Immerhin aber wäre es — so könnte man weiter denken — möglich, daß nachträglich bei der Bestimmung der einzelnen sittlichen Pflichten, sowie bei der Motivation des sittlichen Handelns die Glückshoffnung einen zu weit gehenden Einfluß gewänne. Um diesem Einwande zu begegnen, wird des weiteren zu zeigen sein, wie das anfänglich aufgestellte Prinzip christlicher Sittlichkeit

[1]) Vgl. z. B. Job 1,9: Numquid Job frustra timet Dominum?

auch in seiner konkreten Entfaltung zum Sittengesetz vom Eudämonismus frei bleibt, indem das erste und wichtigste Gebot der Moral nicht zu formulieren ist: „Rette deine Seele", sondern: „Liebe Gott!" — Erst nach dem Gebote der Charitas mit ihrem Tugendgefolge tritt mit der Tugend der Hoffnung die Sorge für das eigene Ich, für die Seligkeit in ihre Rechte. Sittlich gut aber ist auch sie nicht deshalb, weil ihr eine eudämonistische Tendenz innewohnt, sondern wegen ihrer Eingliederung in die absolute Zielordnung, die eine solche Vollendung der geistigen Schöpfung verlangt zur Verherrlichung des Schöpfers.

Zur Widerlegung der gerade gegen diese Beseligung der Geschöpfe erhobenen Einwände ist es dann geboten, den Begriff „Seligkeit" selbst genauer zu untersuchen, um dadurch den Nachweis zu liefern, daß das Seligkeitsstreben im Sinne der christlichen Moral eine ganz andere, sittlichere Bedeutung hat, als die meisten Kritiker anzunehmen geneigt sind.

Ein Blick auf den Zusammenhang dieser Seligkeitsauffassung mit der spezifisch christlichen Lehre von der Gnade und Erlösung, sowie auf die praktische Bethätigung der vorgetragenen Theorie im sittlichen Leben wird geeignet sein, auch dem letzten Einwand, der sich noch anführen läßt, zuvorzukommen.

Erstes Kapitel.

Der christliche Eudämonismus nach dem Urteil seiner Gegner.

Der Übersichtlichkeit halber seien zunächst kurz die Gesichtspunkte angeführt, nach denen die lange Reihe der gegnerischen Urteile geordnet wurde.

Schon der Begriff „Vergeltung“ allein, zumal jenseitiger Vergeltung, ist für viele Kritiker ein Grund, ein mit diesem Begriffe rechnendes ethisches System zu verurteilen, weil nach ihrer Meinung der eigentliche Grund des Vergeltungsglaubens in Selbstsucht und äußerlicher Sittlichkeitsauffassung zu suchen ist. - Demgemäß findet denn auch die christliche Religion vor ihrem kritischen Auge keine Gnade. Hier glauben sie nämlich nicht allein die Thatsache jenseitiger Vergeltung zu finden, sondern die Seligkeit, so heißt es vielfach, werde hier geradezu zum Prinzip der Sittlichkeit gestempelt: das Wesen und der Grund sittlicher Güte und Schlechtigkeit liege auf christlichem Standpunkte darin, ob eine Handlung glückbringend sei oder nicht. — Erweisen sich diese Angriffe als nicht stichhaltig, weil sie auf falscher Voraussetzung beruhen, so bleibt auch ohnedies Grund genug zur Verurteilung, insofern als Lohn und Strafe, wenn nicht prinzipiell, so doch thatsächlich auf das sittliche Handeln des Christen den mächtigsten Einfluß ausüben. Ob diese Vergeltungsvorstellungen in roh sinnlicher oder in vergeistigter Form auftreten, macht keinen wesentlichen Unterschied; jedenfalls ist nach Ansicht der Gegner ein die Sittlichkeit schädigender Einfluß derselben nicht zu leugnen. Der Einspruch gegen diese „Lohnsucht“ kleidet sich teils in die Form bitteren Spottes oder mitleidiger Klage, teils in das ernstere Gewand scharf aburteilender Kritik. — Sogar die Berufung auf die höheren selbstloseren Motive des christlichen Handelns bietet vor dieser Kritik keinen hinreichenden Schutz. Gehorsam, Dankbarkeit, Liebe und Verherrlichung Gottes und was sonst noch an anscheinend „einwandfreien“ Bestimmungsgründen angeführt werden mag: in allem. weiß man die heimlich sich dahinter bergende Selbstsucht aufzudecken, somit einen Titel zu

finden, um dem Christentum und seiner Moral das Urteil zu sprechen. Doch hören wir nunmehr die Einwände selbst.

1. Zunächst läßt schon der Gedanke an die Art und Weise, wie die Vergeltungsvorstellungen entstanden und unter das Volk gebracht sind, ihren sittlichen Werth zweifelhaft erscheinen. Wir hören sofort, daß eine schlaue „Priesterschaft", die sich aus bloßen Lehrern des Volkes allmählich zu „Hierarchen" zu entwickeln wußte, ihre selbstgemachten Sittenvorschriften als „gottgewollte Ordnung" der ungebildeten Menge aufgedrängt habe, um „ihre Macht zu befestigen und nach allen Seiten hin mit Stützen zu versehen" [1]). „Die geistlichen Herren aller Farben haben sehr wohl gewußt, was sie thaten, als sie dem Dogma von der persönlichen Fortdauer so viel Aufmerksamkeit zuwendeten und sich den Menschen gewissermaßen als Mittelspersonen zwischen ihnen und dem Himmel anboten." [2]) „Ich kenne die Weise" — so drückt Heine in seiner Sprache denselben Gedanken aus, — „ich kenne den Text, ich kenne auch die Verfasser" (scil. des „Eia-popeia vom Himmel"), „ich weiß, sie tranken heimlich Wein und predigten öffentlich Wasser" [3]). Nach Feuerbach ist der Ursprung derartiger Ideen zu suchen „in der Abhängigkeit, in der der Mensch von den Naturereignissen sich fühlt. Das Motiv dabei ist die Furcht, also der Egoismus" [4]). Sein Schüler Frauenstädt ist so sehr in den Geist des Lehrers eingedrungen und von der Wahrheit seiner Ansichten überzeugt, daß auch nach ihm der Theismus nichts anderes

---

[1]) Frederichs: Über das realistische Prinzip der Auktorität. (Philosoph. Vorträge, herausgegeben von der phil. Gesellschaft zu Berlin) Halle 1882 S. 12. Vgl. S. 16.

[2]) Büchner: Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft. Leipzig 1889. S. 149.

[3]) Vgl. Paul v. Giżycki: Vom Baume der Erkenntnis, Berlin 1896 S. 734. Auch den Zweck dieser Lehren verrät uns Heine (a. a. O.) wenn er sie hinstellt als ein Mittel

„Womit man einlullt, wenn es greint
Das Volk, den alten Lümmel".

Nietzsche bezeichnet sie als „Mittel zur Priestertyrannei, zur Herdenbildung". „Die Begriffe Jenseits, jüngstes Gericht, Unsterblichkeit der Seele sind Folterinstrumente, vermöge deren der Priester Herr wurde, Herr blieb". (Antichrist, Werke I⁸, S. 271. 264. Dgl. 247 f.; 261, 283 ff. 297). Vgl. außerdem: Max Nordau: Paradoxe 7. Aufl. Leipzig 1901. S. 258, sowie: Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit, 18. Aufl. Leipzig 1901 S 37 ff. von demselben Verfasser. Vgl. Steudel: Der religiöse Jugendunterricht II Stuttg. 1900 S. 43 f., 6 f.

[4]) So die kurze Skizzierung der Ansicht Feuerbachs von J. H. Fichte in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik (Fichte-Ulrici). Halle 1853 S. 172.

ist als „Unwissenschaftlichkeit und Unvernunft“. „Durch die egoistischen Herzenswünsche des Menschen erzeugt, wird er zwar niemals ausgerottet werden können, aber er ist mit allgemeiner Geistesbildung unverträglich“ [1]). — Ein weiterer Grund des Jenseitsglaubens liegt in dem „Mangel an Selbstvertrauen und Selbstthätigkeit“ [2]). Nordau begründet diesen näher als „die natürliche Feigheit des Menschen, der nicht gern auf mächtige Bundesgenossen verzichtet und nicht leicht den Gedanken verträgt, ganz auf sich selbst angewiesen zu sein . . . Die Durchschnittsindividuen wollen Kommandorufe hören und ihre Handlungen von höheren Verantwortlichkeiten bestimmt wissen“ [3]). „Kurz, die Not des Menschen“, sagt Duboc, „und sein Trachten, möglichste Sicherung gegen dieselbe zu gewinnen, ist das A und O der praktisch religiösen Richtung“ [4]). — Den Grundgedanken aller bisher angeführten Stellen faßt ein Mitarbeiter der „ethischen Kultur“ zusammen, wenn er mit einer gewissen Feierlichkeit die Erklärung abgiebt: „Die moderne Forschung . . . weist als Ethik den Gedanken an einen strafenden und belohnenden Gott, an Wunder und Jenseits zurück, weil sie die Gründe durchschaut, durch welche die Völker niederer Kulturstufe ganz naturgemäß und ohne alle Einwirkung übernatürlicher Mächte zu diesen Glaubenselementen geführt werden mußten, weil diese Dogmen selbst einer gewissenhaften wissenschaftlichen Kritik nicht standhalten, weil sie endlich — und das ist der schwerste Einwurf — zu ernsten moralischen Bedenken Anlaß geben“ [5]). Diese

---

[1]) Ebendas. S. 178. Vgl. Häckel Welträtsel 226. (Allerdings erklärt H. an einer andereren Stelle (359) es sei ihm nicht um Angriffe zu thun, sondern nur um eine „notgedrungene Verteidigung“, jedoch mit Rücksicht auf die eigenartige Methode dieser „Verteidigung“ dürfte er damit wenig Glauben finden.

[2]) Gutberlet, a. a. O. S. 305 (nach Feuerbach).

[3]) Nordau: Convent. Lügen S. 50

[4]) Duboc: Die Lust als sozial-ethisches Entwickelungsprinzip, Leipzig 1900, S. 90. — Auch nach Volkelt entspringt die Religion nicht so sehr dem Bedürfnis nach Wahrheit als dem nach Erlösung. (Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, München 1892, S. 124 f.). Dazu vgl. Schell: Gott und Geist, Paderborn 1895. Bd 1 S. 54, sowie von demselben Verfasser: Religion und Offenbarung (Paderb. 1901, S. 36), wo er außer den bereits genannten noch J. B. von Schweizer, Teichmüller, Carus Sterne und Münsterberg mit ähnlichen Ansichten anführt. — S. 42 citiert er Nietzsche, der selbst das Causalitätsgesetz als ein „Angstprodukt“ verdächtigt. Den genaueren Entwicklungsgang dieser Ideen nach der Anschauung unserer Gegner zeichnet er S. 108 f, 129 ff.

[5]) Ethische Kultur, Jahrg. II N. 16. — Spicker: Versuch eines neuen Gottesbegriffes, Stuttgart 1902, S. 56 f. 302. 365. — Vgl. Salter: Die Religion der Moral übers. von Giżycki. Berl.-Leipg. 1885, Seite 76 ff.

„Bedenken" finden besonders lebhafte Zustimmung bei Eduard von Hartmann, der in einer Regung des Mitleids mit dem irregeleiteten Volke seinem Unmut Ausdruck giebt über „das frivole Spiel" seiner „Führer und Erzieher", die nach ihm „einer gewissenlosen Amme gleichen, welche dem Säugling Opium giebt" [1]).

Die moralischen Bedenken gegen die Vergeltungstheorie, von denen die Rede war, knüpften sich nun naturgemäß nicht so sehr an deren Entstehung, als an ihre Existenz selbst. Vor allem ist es Kant, der der Idee von Lohn und Strafe mit dem ganzen Aufwande seines scharfen Geistes, dabei jedoch mit wohlthuender Ruhe und Objektivität ihren Platz in der Ethik streitig macht. Der „Tugendrigorismus" [2]) des großen Philosophen ist zu bekannt, als daß es noch angebracht wäre, ihn im einzelnen durch seine eigenen Worte zu belegen. Der Grundgedanke seiner Erörterungen läßt sich zusammenfassen in die Worte, daß „überall nichts gut ist in der Welt, als einzig und allein ein guter Wille". „Güte" aber kommt dem Willen nicht zu wegen seiner Richtung auf ein objektives Gut — im Gegenteil, der Wille geht sofort des Anspruches auf den Ruhm der Sittlichkeit verlustig, sobald er in seiner Motivation irgendwie sich beeinflussen läßt durch materielle, der Erfahrung entlehnte Prinzipien; einzig das formale „Du sollst" darf den Willen bestimmen, wenn anders er ein sittlich guter Wille bleiben soll. In diesen wenigen Worten ist der prinzipielle Gegensatz Kants zu allem, was irgendwie unter den Begriff des Eudämonismus fällt, deutlich ausgesprochen. Wenn er auch nicht die Seligkeit an sich als unsittlich hinstellen wollte, (er führte sie sogar selbst nachträglich als Postulat wieder ein), so glaubte er doch, ihr irgendwelchen Einfluß auf das sitt-

---

[1]) Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Berlin 1879 S. 357 — Vgl. noch von dems. Verfasser: „Ist der Pessimismus trostlos?" (Studien und Aufsätze, Berlin 1876) S. 155: „Der Grund (für den Unsterblichkeitsdrang) liegt in nichts anderem als in dem nackten Egoismus, der unter dem Mäntelchen der transcendenten Religiosität seine Schamlosigkeit wohl verhüllt glaubt".

[2]) Didio a. a. O., S. 75. Zur Sache vgl. S. 64 ff.; Cathrein Moralphilosophie 3. Aufl. Freiburg 1899. I. 211 f. Überweg-Heinze: Grundriß der Geschichte der Philosophie 8. Auflage. 1896. III. Bd 1. — Willmann: Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1897. III 464 ff. Luthardt: Geschichte der christlichen Ethik II 499 ff. (Leipzig 1893). Elsmann: Über den Begriff des höchsten Gutes bei Kant und Schleiermacher, Leipzig 1887. S. 5. 7 ff. — Beyrich: Vergleichende Darstellung und Beurteilung des sittlichen Prinzips bei Plato und Kant. Görlitz 1889. S. 29. K. Schmidt: Beiträge zur Entwickelung der Kantschen Ethik, Marburg 1900. S. 96 ff. — Stange: Einleitung in die Ethik I. Leipzig 1900. S. 109 ff. Schwarz: Das sittliche Leben. Berlin 1901. S. 18 ff., 289.

liche Handeln nicht einräumen zu dürfen [1]). Nach v. Kirchmann gewährt das sittliche Handeln „nur die Ruhe der Seele aber keine Lust, im Gegenteil wird es aufgehoben, wenn diese sich als Motiv eindrängt“ [2]). Schopenhauer vertritt einen ähnlichen Radikalismus wie Kant, wenn er sagt: „Eine Moral ohne Begründung (also bloßes Moralisieren) kann nicht wirken, weil sie nicht motiviert. Eine Moral aber, die motiviert, kann das nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Was nun aber aus dieser entspringt, hat keinen moralischen Wert. Hieraus folgt, daß durch Moral und abstrakte Kenntnis überhaupt keine echte Tugend bewirkt werden kann“ [3]). Nach Harald Höffding ist die ganze Vorstellung von Belohnung und Strafe in der Pädagogik, nicht in der Ethik zu Hause [4]). Die Tugend, so fügen andere erklärend hinzu, bedürfe derartiger Antriebe nicht; sie solle „unmittelbar, um ihrer selbst willen geübt werden. Komme nun aber jene himmlische Eigennützigkeit hinzu, werde Lohn und Strafe das Motiv unserer Handlungen, so sei jener Zweck geradezu aufgehoben und die Tugend weiter nichts als ein profitabler Tausch, ein gemeiner Judenhandel“ [5]). „Wer die Behauptung in den Mund nehmen mag, daß es in diesem Leben den Guten oft schlecht, den Bösen gut gehe und darum eine Ausgleichung in einem künftigen Leben notwendig sei, der zeigt nur, daß er das Äußere vom Inneren, den Schein vom Wesen noch nicht zu unterscheiden gelernt hat“ [6]). Was hier von

---

[1]) Wenn auch dieser schroffe Standpunkt Kants von Anfang an viel Widerspruch und spöttische Aufnahme fand — (am bekanntesten sind die Schiller'schen Distichen über die „Tugend“ der Freundesliebe) — so ist es andererseits nicht zum geringsten Teile auf den Einfluß Kant'scher Ideen zurückzuführen, wenn der Name „Eudämonismus“ für manche zu einem Schlagwort geworden ist, das den schwersten Tadel enthält; an sich hat der Terminus zunächst nur objektive Bedeutung ohne den Beigeschmack eines subjektiven Urteils. (Vgl. darüber Pfleiderer: Eudämonismus u. Egoismus. Jahrb. für prot. Theol. 1880 bes. S. 206).

[2]) Die Grundbegriffe des Rechts u. der Moral. Berlin 1869. S. 102.

[3]) Die Welt als Wille und Vorstellung (Reklam) Bd I, 472. Ähnlich Mann im Archiv für Geschichte der Philosophie. 1901, S. 477: auch er will von graduell verschiedener moralischer Bewertung des Handelns nichts wissen, weil alles auf Selbstsucht beruhe. — [4]) Gutberlet, a. a O. 139.

[5]) So z. B. Shaftesbury bei Spicker: Die Philosophie des Grafen Shaftesb., Freiburg 1872. S. 149. — Seine Landsleute Butler und Hume stimmen ihm darin bei. Jodl, Geschichte der Ethik, I 12. Stuttgart 1882.

[6]) Strauß: Der alte und der neue Glaube, Leipzig 1872, S. 124; vgl. noch die andere Bemerkung an derselben Stelle: „Wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhof der Sittlichkeit und sehe zu, daß er nicht falle“. Ferner: Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott. 2. Aufl. Stuttgart 1892. S. 246 ff. — Unold: Aufgaben und Ziele des Menschenlebens (Samml. gemeinverst. Darstell. 12. Band). Leipzig 1899. S 20. 21.

Strauß einfach apodiktisch behauptet wird, das sucht Hartmann auch noch des näheren zu begründen. Auch bei ihm sind „Selbsttäuschung", „pharisäischer Tugendstolz" und „pharisäische Heuchelei" [1]) unvermeidliche Begleiterscheinungen der Seligkeitslehre; denn, so führt er anderswo aus, wenn das sittliche Leben positive Glückseligkeit nach sich zieht, alsdann wird sofort „die Reinheit und Uneigennützigkeit der sittlichen Bestrebungen zur psychologischen Unmöglichkeit, weil die accidentelle Folge zum praktisch maßgebenden Motiv wird. Wer die Sittlichkeit durch Verkuppelung mit der Glückseligkeit zu erhöhen wähnt, der ist ihr schlimmster Feind, indem er sie durch Umwandlung in eine verfeinerte Sorte egoistischer Pseudomoral zunächst erniedrigt und im Falle dauernder Geltung dieser Lehre untergräbt und vernichtet" [2]). Derselben Ansicht ist A. Drews; er sagt fast mit denselben Worten wie Hartmann: „Die Annahme der persönlichen Unsterblichkeit ist so wenig eine Bedingung zur Sittlichkeit, daß sie vielmehr alle Sittlichkeit in ihrem Grunde aufhebt" [3]).

Wie unvereinbar nach moderner Anschauung dieses Streben nach Seligkeit mit wahrer Sittlichkeit ist, ersehen wir vor allem aus den Worten Spickers, in denen er solche Vergeltung als offenbare Ungerechtigkeit hinstellt: „Für eine zeitliche Tugend ewige Belohnung ansprechen — welch ein Egoismus. Schon dies bloße Verlangen zeigt, wie unwürdig man derselben wäre. Welche Tugend auf Erden ist wert, ewig belohnt zu werden, oder welches Laster ist so groß, daß es ewige Strafe verdiente?! Schon der Begriff Gerechtigkeit, menschlich gefaßt — und von einer anderen wissen wir nichts — schließt beides, sowohl ewige Belohnung, wie ewige Strafe, aus" [4]). Auch Hartmann spricht von dieser Unproportionalität der Strafe zur Schuld, sowie von der nach „jeder humanen Rechtsanschauung" eingetretenen „Verjährung" etwaiger Ansprüche [5]). Nach allem Gesagten werden wir es denn auch begreiflich finden, wenn er keine Neigung verspürt, den Vertretern dieser Vergeltungslehren auf ihrem „mythologischen Ikarusflug" [6]) in ein übersinnliches Jenseits zu folgen, obwohl ihm

---

[1]) Phänomenologie S. 33

[2]) Ebendas S. 852. — Vgl.: Ist der Pessimismus trostlos? A. a. O. 156 ff.

[3]) Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, Freiburg 1897. S. 318. Vgl. 315 f.

[4]) Phil. d. Gr. Shaftesbury S. 48; vgl.: Der Kampf zweier Weltanschauungen. Stuttgart 1898 v. dems. Verf. S. 275.

[5]) Phänomenologie 29.

[6]) Ebd. 30.

an und für sich eine Vergeltung gar nicht so sehr mißfallen würde, wenn nur der „Wechsel auf das Jenseits, der für die Misere des Daseins schadlos halten“ soll, nicht den einen Fehler hätte, daß „Ort und Datum seiner Einlösung fingiert“ wären [1]). — Mit diesen Worten berührt der Philosoph des Unbewußten — freilich ohne sich dessen bewußt zu sein — einen Gedanken, der auf unserem Standpunkt sich ungerufen als ein Hauptgrund für die ganze Polemik aufdrängt: Man sträubt sich dagegen, die Vergeltungslehre zu glauben, und darum muß man sie auch als sittlich unzulässig bekämpfen. Daher die Mühe, die Tolstoj aufwendet, um die ganze Lehre von der persönlichen Auferstehung als unbiblisch zu erweisen [2]); daher wird es auch begreiflich, daß die Realencyklopädie für protestantische Theologie die, wenn auch übertriebene, Behauptung aufstellen kann, die Ablehnung der Vergeltungstheorie sei fast zum Gemeingut des gebildeten Denkens geworden [3]), oder wenn Shaftesbury diese Vorstellungen „zu den Geschmacklosigkeiten rechnet, welche auf den gebildeten Teil der Menschen nicht nur eindruckslos bleiben, sondern als Kindermärchen belacht werden“ [4]).

2. Da nun als Hauptvertreter dieser Vergeltungslehre das Christentum anzusehen ist, so gehen wir nicht fehl, wenn wir die genannten Vorwürfe gegen diese Theorie als ebensoviele Vorstöße gegen die christliche Moral auffassen. Ist es ja doch „ein eigentümliches Mißgeschick für die christlichen Religionen, daß fast alle Handlungen, die sie als besondere Tugenden rühmen, vor

[1]) Philosophie des Unbewußten II. 363.

[2]) Worin besteht mein Glaube?, übers von Behr, Leipzig 1885. S. 159 f. — Freilich spricht er diese Absicht nicht aus, er verwahrt sich sogar gegen eine solche Tendenz (172 f.), doch zeigen andere Stellen (z. B 191), daß er davon auch nicht frei ist.

[3]) Leipzig 1885, XVI. 204. Vgl. Ziegler: a. a. O. S. 686.

[4]) Citiert nach Kneib: Die Unsterblichkeit der Seele. (Apologetische Studien, herausg. v. d. Leo-Gesellschaft). Wien 1900. S. 118.

Von Kant freilich, der ja die Glückseligkeit nachträglich selbst wieder einführte, gilt die soeben gemachte Bemerkung in keiner Weise. Aber auch in Bezug auf die anderen Kritiker liegt es mir durchaus fern, ihnen damit ohne weiteres unredliche Absicht unterschieben zu wollen; die Sache liegt vielmehr so, daß der Jenseitsglaube nun einmal in ihre ganze Anschauungsweise nicht hineinpaßt; und mit diesem Grundirrtum ihrer Weltanschauung ist der verkehrte sittliche Maßstab, den sie an die Jenseitshoffnung anlegen, von vornherein gegeben.

Bezüglich der letzlich angeführten Einwendungen sei noch bemerkt, daß in den folgenden Kapiteln nicht der Glaube, sondern die Hoffnung auf das Jenseits zu verteidigen ist: nicht so sehr die Realität als vielmehr die sittliche Zulässigkeit der als real angenommenen Vergeltung ist

dem Forum der Naturwissenschaften als Laster gelten [1]), und so finden wir denn auch, daß alles, was bisher gesagt wurde, und noch weit schwerere Vorwürfe gegen diejenige Form der Vergeltungslehre vorgebracht werden, wie sie das Christentum verteidigt.

Am schärfsten gehen dabei diejenigen vor, welche behaupten, die christliche Religion mache den Nutzen, das persönliche Glück geradezu zur wesentlichen Norm, zum Formalprinzip der Sittlichkeit. So sagt Büchner, die vielgepriesene christliche Moral „sucht und findet ihr eigentliches Ziel durchaus nicht in in der Moralität an sich, sondern in der Hoffnung auf ewige Seligkeit oder auf Strafe und Belohnung in einem himmlischen Jenseits. Der eigentliche Zweck der christlichen Mission war und ist nicht, moralische Menschen zu erziehen, sondern dieselben für jenen künftigen Zustand vorzubereiten, der ihnen Lohn oder Strafe bringen sollte, und wenn nicht geleugnet werden kann, daß das Resultat beider Lehrmethoden oft zusammenfallen oder dasselbe sein mag, so beruht dieses doch mehr auf Zufälligkeit als auf Notwendigkeit“ [2]). Auch nach Wundt fordert „das religiöse Sittengebot nichts anderes, als was auch die utilitaristische Ethik als Prinzip des Handelns aufstellt“ [3]). Darum ist es, so belehrt uns Eduard von Hartmann, weiter nichts als ein Vorurteil, wenn man glaubt, ein transcendenter Eudämonismus sei vornehmer als der irdische; denn im Gegensatz zu diesem malt jener „sinnliche Freuden und Strafen, der irdische aber geht auf Geistiges“ [4]). Auch nach ihm nimmt die Vergeltung „das ganze Gebiet der moralischen Wertbestimmung ein“ [5]); nur ein geringer Bruchteil von „vernünftigen Theologen“ begnügt sich damit, die jenseitige Vergeltung „als accidentelle Folge“ zu erhalten, während — das ergiebt sich daraus — die größere Mehrheit sie noch immer aner-

---

nachzuweisen, doch wird naturgemäß auch erstere verschiedentlich zur Sprache kommen müssen: der Beweis, daß das Jenseits auf einer ethischen Forderung beruht, läßt auch manche Bedenken gegen die Realität als unstichhaltig erscheinen.

[1]) Volkdienst; von einem Sozialaristokraten (A. Tille) Berl.-Leipzig 1893. S. 363, citiert nach Schneider: Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Paderb. 1900. — „Was ein Theologe als wahr empfindet, das muß falsch sein, man hat daran beinahe ein Criterium der Wahrheit . . . So weit der Theologen Einfluß reicht, ist das Werturteil auf den Kopf gestellt . . . was dem Leben am schädlichsten ist, das heißt hier „wahr“, was es hebt, bejaht, steigert, rechtfertigt, triumphieren macht, das heißt hier „falsch““. So Nietzsche, Antichrist a. a. O. 224, und ähnlich an vielen anderen Stellen: 244, 264, 274, 280, 287.

[2]) Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft 136.

[3]) Ethik, Stuttgart 1886, S. 348.

[4]) Phänomenologie 28. — [5]) Ebd. 24.

kennt als „Grundlage eines Moralprinzips"[1]). Neuerdings giebt Hartmann zu — allerdings nur in problematischer Fassung —: „Wenn es sich um Feststellung der Prinzipien handelt, werden doch wohl fast (!) alle darin einig sein, zu betonen, daß Gottes Gebote nicht darum von uns befolgt werden sollen, weil Lohn darauf gesetzt ist, sondern darum, weil Gott die unbedingte Autorität ist"[2]); aber die Gefahr des Zurücksinkens in die niedere Stufe eudämonistischer Pseudomoral scheint ihm durchaus nicht beseitigt. Und nachdem er im Anfange desselben Werkes einen prinzipiellen Eudämonismus in seiner krassesten Form charakterisiert hat[3]), giebt er hernach freilich zu, daß solcher Fatalismus „mit dem Theismus sich weniger leicht vereinbaren lasse" als mit dem Pantheismus, aber den grundsätzlichen Gegensatz des Christentums zu einem solchen Sittlichkeitsprinzip deutet er mit keinem Worte an.

Speziell zu erwähnen ist an dieser Stelle die scharfe Verurteilung, die in jüngster Zeit dem ethischen System des hl. Thomas zu teil geworden ist. Der Verfasser einer kürzlich erschienenen Untersuchung über die „Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquin"[4]) glaubt trotz des Widerspruches, den er nach eigener Voraussicht finden würde, konstatieren zu müssen, daß Thomas in seiner Ethik neben anderen Mängeln einem unhaltbaren „Subjektivismus" das Wort rede. Denn „wenn was immer begehrt wird, gut ist, so kann Entgegengesetztes als begehrt gut, und ein und dasselbe bald als geliebt und erstrebt gut, bald als gehaßt und geflohen schlecht sein, und indem so das Begehren schlechthin als Maßstab für den Wert des Objektes gilt, wird jeder Unterschied zwischen gut und schlecht verwischt"[5]). Und während Kastil bei den sonstigen „Mängeln" und „Irrtümern" vielfach zu Gunsten des hl. Thomas auf mildernde Umstände erkennt, weil dieser zu vertrauensselig sich zum Mitschuldigen an den Fehlern des Aristoteles mache, kann er nicht umhin, hier hinzuzufügen, daß der große Stagirite

---

[1]) Ebd. 31. Vgl. Revue de Metaphysique et de Morale. 1894 p. 254 ff.

[2]) Ethische Studien. S. 122. Dgl. 117 f.

[3]) „Daß man die eine Art zu handeln gut, die andere böse nennt, kommt nur daher, weil durch Gottes Willen mit der einen die ewige Seligkeit, mit der anderen die Verdammnis verknüpft ist; an sich sind beide darin ganz gleich, daß sie Gottes Willen verwirklichen". a. a. O. S. 11.

[4]) A. Kastil in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. d. Wissenschaften, Band 142 X., Wien 1900.

[5]) S. 30. — Ähnlich urteilt Brachmann über die vorkantische Philosophie überhaupt (Archiv. f. Gesch. d. Philosophie, Berlin 1901. S. 504).

die bemängelte Lehre „entschieden verworfen“ habe. Freilich kann auch er nicht verkennen, daß das absolut Gute, also die objektive Seite im Begriff des Guten, die ganze Ethik des Thomas durchzieht, aber damit wird er leicht fertig: „das absolut Gute“ erscheint bei Thomas nach der Ansicht Kastils „wie aus der Pistole geschossen“ [1]); und darum bleibt es dabei, was er vorher gesagt hat: die teleologische Art und Weise, wie Thomas den Begriff des Guten als Korrelat zu irgend einem Willen auffaßt, ist sein πρῶτον ψεῦδος, das eine objektive Ethik von vornherein ausschließt. Das Begehren, oder m. a. W. schließlich das Glück des einzelnen ist nach der Auslegung Kastils die oberste Norm, die bei Thomas über Güte oder Schlechtigkeit eines Objektes oder einer Handlung den Ausschlag giebt.

Eine nicht sonderlich bessere Note würde die thomistische Ethik verdienen, wenn es richtig wäre, was der Prager Philosoph Johann Żmavc als Norm derselben aufstellt: „Das „Müssen“, „Sollen“: die Norm scheint nach Thomas nichts anderes zu sein als Ausfluß des Überwiegens und der Übermacht des allgemeinen Wohles gegenüber dem Privatwohl“ [2]). Damit ist der Eudämonismus — und zwar, wie wenn es der Abwechselung halber geschähe, nicht der Individual-, sondern Socialendämonismus — des hl. Lehrers offen ausgesprochen. Freilich macht Żmavc dabei die Einschränkung, das gelte nur, solange Thomas „im Gebiete des rein Vernunftgemäßen“ bleibe, „und nicht in das Gebiet des Glaubens“ hinübertrete. Jedoch diese Verklausulierung hat, objektiv betrachtet, kaum praktischen Wert; denn in Anbetracht der organischen Einheit, wie sie Thomas zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung denkt, ist die obige Distinktion zunächst gar nicht durchführbar; aber selbst wenn wir sie gelten ließen, würde ein gänzliches Absehen von dem göttlichen Normgeber auch auf natürlichem Standpunkte nicht zu rechtfertigen sein [3]).

Nach den bisher angeführten Zeugnissen scheint also die Moral des hl. Thomas und des Christentums überhaupt von dem Vorwurfe des prinzipiellen Eudämonismus kaum freizusprechen

---

[1]) S. 36. — [2]) Die Prinzipien der Moral bei Thomas von Aquin (Sonderabdruck aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie XII, 3) Berlin. 1899. S. 299.

[3]) Als eine Art eudämonistischer Selbstvergötterung könnte es auf den ersten Blick auch erscheinen, wenn derselbe Autor die thomistische Ansicht über das höchste Glück des Menschen als „allseitige Vollendung seiner physischen und geistigen Kräfte“ charakterisiert (die Werttheorie bei Aristoteles u. Th. v. Aqu., a. a. O. XII 4. S. 430), allein schon der Vergleich mit einem anderen Artikel von ihm (über die Willensfreiheit bei Thomas) zeigt, daß er damit die Rücksichtnahme auf Gott als das objektive Seligkeitsgut nicht beseitigen will. (Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie XIII 449). Unter dieser Voraussetzung ist gegen erstere Behauptung nichts einzuwenden.

zu sein. Und doch, wenn wir sehen, wie unter der großen Zahl der Gegner verhältnismäßig nur wenige an dieser Stelle einen Angriff wagen, so muß schon dieser Umstand den Gedanken nahe legen, daß die Mehrzahl von ihnen den schwächsten Punkt unserer Ethik anderswo zu finden glaubt. Diese richten denn auch ihre Einwendungen nicht so sehr gegen die eigentliche Norm unserer Sittlichkeit, als vielmehr gegen die Motivierung des sittlichen Handelns; nicht gegen die theoretische und prinzipielle Grundlage, sondern gegen die praktische Verwirklichung der sittlichen Prinzipien; kurz, gegen die „Lohnsucht des Christentums".

3. Zum Teil sind es hier die angeblich grob sinnlichen Vorstellungen von Lohn und Strafe, gegen welche die Kritiker sich ereifern[1]; doch auch die geläuterten Vergeltungsgedanken fordern vielfach ihre Kritik heraus[2].

Harnack charakterisiert die ständige Stimmung der ersten christlichen Jahrhunderte bis auf Augustin als beherrscht durch Furcht und Hoffnung[3]. Aber auch mit Augustinus trat keine allgemeine Besserung ein. So malt z. B. nach Gaß das speculum morale (im 14. Jahrh.) „die Bilder der Höllenstrafen und des Fegfeuers und der Seligkeit mit einer Deutlichkeit aus, als sei die jenseitige Welt der menschlichen Vorstellung ganz ebenso zugänglich wie die irdische". Die Verwendung der Eschatologie zur Motivierung des sittlichen Handelns geschieht hier „mit einer Dreistigkeit, wie nicht leicht anderwärts". So ist die tadelnde Nebenabsicht nicht zu verkennen, wenn er weiter bemerkt, daß überhaupt „dieses Zeitalter dem Vergeltungsprinzip als einem Hebel für das sittliche Handeln großen Wert bei-

---

[1]) Nach Ed. von Hartmann steht der christliche Himmel so ziemlich auf gleicher Stufe mit dem „mohammedanischen Paradies" (Phänom. S. 854). — „Der ganze christliche Vorstellungskreis ist durch und durch materialistisch und anthropistisch, er erhebt sich nicht von den entsprechenden rohen Vorstellungen vieler Naturvölker". (Häckel a. a. O., 227. Vgl. 397). Ähnlich der von ihm citierte Savage: Die Religion im Lichte der Darwinschen Lehre.

[2]) Im Gegensatze zu den gerade erwähnten Stellen sieht M. Nordau einen Grund für das Festhalten an der Religion u. a. auch darin, daß diese den geistigen Bedürfnissen des Menschen, zumal auf niederer Bildungsstufe, so vieles zu bieten weiß: Gemeinsamkeit des religiösen Lebens (Gottesdienst, Sonntagsfeier, höhere Belehrung), „Mitbesitz" der prächtigen Kirchen u. s. w. (Convent. Lügen 52 ff.). Also auch das ist eudämonistisch!

[3]) Dogmengeschichte III, 61. — Bezüglich Augustins selbst vgl. Eucken: Die Lebensanschauungen großer Denker. Leipzig 1890. S. 269.

legte"[1]). „Die kirchliche Lehre des Mittelalters", sagt Brachmann in dem schon citierten Aufsatze, „stellte für die Handlungsweise des Einzelnen eine Belohnung oder Bestrafung in Aussicht, wodurch die ethische Lehre den Charakter einer eudaimonistischen Güterdoktrin annahm"[2]). Auch Uhlhorn glaubt, das Jenseits gebe „der Frömmigkeit einen eudämonistischen Zug", „zuletzt sucht man doch in der Frömmigkeit sein eigenes Wohl"[3]). Daß dabei ein innerlich sittliches Leben nicht gedeihen konnte, liegt auf der Hand; und so braucht es uns nicht zu wundern, wenn nach Luthardt der vom alten Rom ererbte „Gesetzescharakter" rein äußerlicher Sittlichkeit sich in der mittelalterlichen Kirche „je länger je mehr" entwickelte und bis auf den heutigen Tag der Charakter der römischen Kirche geblieben ist[4]). Das bestätigt u. a. besonders Hase, indem er zugleich diesem Gedanken die einer „Polemik" angemessene Form giebt, wenn er sagt, neben anderen unschädlicheren Lehren des Mittelalters habe auch die Verderbnis Raum gefunden, „daß bloße Rechtgläubigkeit mit ganz äußerlich vollbrachten Werken den Himmel verdiene und Ablaßgeld die jenseitigen Qualen abkaufe"[5]). — Mit Rücksicht darauf findet Dahn die Bekehrung der mittelalterlichen Völker zum Christentum äußerst beklagenswert; denn „die Sittlichkeitslehre des germanischen Heidentums stand höher als die Sittlichkeitslehre des christlichen Mittelalters. . . . Das Mittelalter verlangte die Erfüllung der zehn Gebote aus tief unsittlicher Berechnung auf die grob sinnlich ausgemalten Freuden des Himmels und aus der erbärmlichen Furcht vor den ebenso kraß ausgemalten Qualen der Hölle"[6]). „Der eigentliche Bekehrungsgrund" für die Völker des

---

[1]) Geschichte der christlichen Ethik, Berlin 1881, I 354. Vgl. Schulz: „Der sittliche Begriff des Verdienstes." (Theol. Studien und Kritiken 1894, S. 26 ff., 245 ff.) — Kaftan kann es nur bedauern, daß auch die protestantische Dogmatik soviel von dieser katholischen Lehre herübergenommen hat. Die Wahrheit der christl. Religion, Basel 1889, S. 160 ff.

[2]) Archiv für Gesch. der Philosophie 1901, S. 482.

[3]) Die christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttgart 1884, S. 158; vgl. außerdem 118 ff.; 155 ff.; 322 ff.

[4]) Geschichte der christl. Ethik, Leipzig 1888, I 243; vgl. I. 322, II 670 ff.

[5]) Handbuch der protestantischen Polemik IV. Aufl. Leipzig 1878, S. 256. — Auch protestantische Schulbücher können nicht umhin, in die Klagen über mittelalterliche Werkheiligkeit, Cadavergehorsam u. s. w. einzustimmen. Vgl. Hollenberg: Hilfsbuch für den evangel. Religionsunterricht, Berl. 1900, (47. Aufl.) S. 211. Holzweißig: Geschichte der christl. Kirche, 13. Aufl. Delitzsch 1898, S. 83, 109 f. Noack: Hilfsbuch für den evangel. Religionsunterricht (Ausg. B) Berlin 1898, S. 105. — S. außerdem: Bornemann: Christl. Vollkommenheit nach kathol. und evang. Auffassung, Magdeburg 1897, S. 15 f.

[6]) Westfäl. Merkur 1893, Nr. 59.

Mittelalters war nach Hartmann „der Glaube, daß der Christengott ein stärkerer Schlachtengott sei“ [1]).

Doch nicht bloß im Mittelalter war es so, seinem Traditionsprinzip gemäß ist das Christentum über diese unmoralische Praxis auch heute noch nicht hinausgekommen: „Für die weitaus größte Zahl der Bekenner des Christentums waren und sind eudämonistische Gründe bei ihrem altruistischen Handeln ebenso gut, ja in viel plumperer Form maßgebend, als für den Anhänger irgend einer antiken Philosophenschule“ [2]). „Die römische Kirche nennt es sittlich, wenn der Mensch dem sittlichen Gebote sich widerwillig aus äußeren Rücksichten, aus Furcht vor der Gewalt und aus Hoffnung auf Lohn unterwirft“ [3]). Etwas behutsamer drückt sich darüber Paulsen aus, wenn er allgemein sagt: „Im gemeineren Gemüt wird auch das Religiöse gemein, jenseitige Belohnung und Bestrafung wird hier wohl zu einer Art Spekulation“ [4]); doch zeigt auch hier das gleich darauf Folgende, daß damit, wenn nicht wir selbst, so doch unsere Vorfahren, mit denen wir solidarisch sein müssen, in Anklagezustand versetzt werden sollen. — Führt Paulsen hier „ex communiter contingentibus“ einen Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Verderblichkeit des Jenseitsglaubens, so wird diese anderswo mit beinahe mathematischer Gewißheit bewiesen auf dem indirekten Wege einer Art Eliminationsmethode: „Wäre wirkliche Achtung vor den erhabenen Autoritäten . . . der Beweggrund zur Erfüllung ihrer Gebote, wozu sind dann in allen Religionen die fürchterlichen Höllenstrafen und auf der anderen Seite die höchsten Belohnungen ausgesetzt? Darin liegt doch, daß die autoritativen Gesetzgeber wohl erkannt haben, daß die wirksamste Triebfeder zur Erfüllung der Gebote Furcht und Aussicht auf Lohn sind und nicht die Achtung vor der unermeßlichen Erhabenheit der Gebieter“ [5]). Das hat schon Voltaire ausgesprochen, wenn er

---

1) Phänomenologie 264. — Vgl. Hellwald: Kulturgesch. Augsburg 1875. S. 393, 411.

2) Jodl a. a. O. I, 8.

3) Herrmann: Kathol. u. evang. Sittlichkeit (2. Aufl.). S. 32. Vgl. 31. 64,

4) System der Ethik, Berlin 1889. S. 327.

5) Frederichs: Über das realistische Princip der Autorität. (Philos. Vorträge, herausg. v. d. philos. Ges. Berlin 1882, S. 13, vgl. 16). Noch bestimmter und schärfer Harnack, Dogmengesch. III, 482, 505, 643. — Ferner G. v. Giżycki, Moralphilosophie (Leipzig) S. 403, sowie das von ihm übersetzte Werk des Amerikaners Salter: Religion der Moral (Leipzig 1885) S. 140, 243, 268. — Nietzsche findet den Unterschied zwischen seinem Übermenschen und dem Christen darin, daß letzterer „aus der Furcht heraus gewollt“ ist. Antichrist, a. a. O. 219. — Zur Genealogie der Moral 327 f., 387.

sagt, der Glaube an Lohn und Strafe im Jenseits sei „für die Canaille sehr nützlich" [1]). Und warum sollte es auch nicht so sein? Man mag über die „Dummheit" des Volkes klagen, so viel man will: sobald sich ihm irgendwo Gelegenheit bietet, ein einträgliches Geschäft zu machen, fehlt es ihm nie an der nötigen Schlauheit, um seinen Vorteil auszunutzen. Als ein solches Geschäft aber wird ihm nach Lipps das sittliche Leben geschildert; und zwar als ein „kluges Geschäft", bei dem es gilt, „auf Naheliegendes zu verzichten, um Besseres, das ferner liegt, zu gewinnen. Freilich wird dieser Verzicht wieder erleichtert durch die Höhe der Zinsen. Man erwartet ja nichts Geringeres, als vollkommenen ewigen Lohn für unvollkommene zeitliche Leistungen. Hierin liegt eine Steigerung der Klugheit desjenigen, der sich eine Zeitlang Genüsse versagt, um in diesem Leben später reichlicher zu genießen" [2]). In ähnlichem Sinne hörten wir vorhin Ed. von Hartmann sprechen von einem Wechsel auf die Zukunft, und Feuerbach giebt sich auf die Frage: „Was ist die Religion?" die prompte Antwort: „Nur eine Lebensversicherungsanstalt" [3]).

Von diesen zuletzt gebrachten Einwendungen aus wird es uns ermöglicht, einen tieferen psychologischen Erklärungsgrund anzugeben für einen weiteren Vorwurf, der besonders in unseren Tagen

---

[1]) v. Nostiz-Rieneck in der Zeitschr. für kathol. Theologie, Innsbruck 1900, S. 604. („Das Triumvirat der Aufklärung".) — Vgl. dazu auch Nordau: Convent. Lügen 339 ff.

[2]) Die ethischen Grundfragen. Hamburg 1899, S. 102.

[3]) Feuerbach (Werke III 126) citiert nach P. v. Giżycki: Vom Baume der Erkenntnis. 559. Auch Uhlhorn spricht von einer „Versicherung gegen die Höllengefahr" und von dem Zweck des kirchlichen Lebens, „sich die Garantie für den Himmel zu verschaffen". A. a. O. 330. -- Vgl. G. v. Giżycki: Moralphilosophie 343; sowie Bebel nach Weiß, Apologie Bd 4, 102. — Nach Schopenhauer „ist es in Hinsicht auf seinen ethischen Wert gleich viel", ob ein Mensch „große Schenkungen an Hülflose macht, fest überredet, in einem künftigen Leben alles zehnfach wieder zu erhalten, oder ob er dieselbe Summe auf die Verbesserung eines Landgutes verwendet, das zwar späte, aber desto sicherere und erklecklichere Zinsen tragen wird". (Welt als Wille und Vorstellung I 474, Reklam). — Vgl. noch: Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen (Werke, Leipzig 1877, Bd 3, 181). — Wenn Schopenhauer anderswo von dem Christentum mit großer Hochachtung spricht und es von jedem Eudämonismus freispricht, so haben wir noch kein Recht, das als ein Zeugnis für die Reinheit unserer Ethik anzusehen. Teils gelten solchen Stellen der protestantischen sola-fides-Lehre mit ihrer Verwerfung der „guten Werke": wenn er aber spezifisch Katholisches erwähnt (Tauler, Eckhardt, Fenelon und die Mystiker überhaupt), so beruht das gespendete Lob nur auf einer verkehrten Auffassung der christlichen Ascese, worin er eine Bestätigung seines Pessimismus zu finden glaubt. (Welt als Wille u. Verst. a. a. O. 664 und 495 ff., sowie Werke Bd. 3, 719.)

zu den beliebtesten gehört, die man gegen christliche Lehre und christliches Leben erhebt: ich meine den Vorwurf der „Kulturscheu“ und „Weltflucht“ [1]). „Ist es — so folgert man gegen uns — die einzige Aufgabe des Christen auf Erden, sich vorzubereiten für den Himmel, so ist es am geratensten, sich nicht durch die Sorgen um zeitliches Fortkommen, um Hebung der Weltseligkeit in der Erfüllung dieser Aufgabe stören zu lassen, sondern mit möglichster Gleichgültigkeit, wo nicht gar in offener Feindschaft gegen alles Irdische durch dieses Thal der Verbannung zu gehen, um sich so eine höhere Stufe ewiger Seligkeit zu erringen“ [2]). Aus diesem Schlußverfahren wird die hartnäckige Wiederkehr dieses Vorwurfes trotz aller apologetischen Bemühungen wenigstens einigermaßen verständlich; und wenn auch in dieser Abhandlung zu den zahlreichen Widerlegungen einige Worte hinzugefügt werden müssen, so wird dabei eben dieser Gesichtspunkt, der ja thatsächlich mit der christlichen Anschauungsweise eng zusammenhängt, in erster Linie zu berücksichtigen sein.

Angriffen dieser Art gegenüber liegt es nun freilich nahe, sich auf die nahezu zweitausendjährige Geschichte des Christentums und seiner Kulturarbeit zu berufen; jedoch dem ist Büchner schon zuvorgekommen, wenn er sagt: „Wenn daher die Welt nichtsdestoweniger in Kultur, Sitten, Moralität und allen guten Werken vorangeschritten ist, so muß die Ursache dafür in anderen als in religiösen Einwirkungen und Vorstellungen gesucht

[1]) Uhlhorn, a. a. O. II 122. Luthardt a. a. O. I 193, 198, 245, 292 f., 321. Köstlin: Christl. Ethik, Berlin 1899. S. 313 ff. — Spicker: Kampf zweier Weltanschauungen S. 154. — Harnack: Das Wesen des Christentums. Leipzig 1900. S. 51, 55, sowie die gleichnamige Gegenschrift von Reinhold, Wien 1901. S. 19 ff. — Häckel a. a. O. 364 ff.; 391, 408 ff. — Ziegler, a. a. O. S. 412. — Gallwitz: Das Problem der Ethik. Göttingen 1891, S. 156 f. — Unold a. a. O. S. 96 ff., 116. — Türk: Der geniale Mensch. 5. Aufl. 1901. S. 263. — Giżycki: Moralphilosophie 428 ff. — Ethische Kultur 1900, S. 81, 356 f., 279, 289, 317. — Nietzsche: Antichrist 220, 222, 231 f. 239 ff. 252 f. Der Fall Wagner: a. a. O. 49. — Götzen-Dämmerung 85, 88, 142. — Genealogie der Moral, S. 399. — Ed. v. Hartmann constatiert geradezu einen konträren Gegensatz zwischen Kultur und dem Glauben an jenseitige Vergeltung. (Phän. 29 f., sowie bes. d. Vergleich a. S. 646). — Nach R. Eucken erschien auch dem hl. Thomas neben dem Jenseits das Irdische viel zu gleichgültig, als daß die rechte Wertschätzung der Kulturbeförderung sich hätte Bahn brechen können. (Die Phil. des Thomas v. Aquin und die Kultur der Neuzeit. Halle 1886. — Die Weltflucht des Mönchtums ist „nichts anderes als eine That, die der Feigheit und dem Egoismus entspringt“. Fischer: Kirche, Staat und Gesellschaft im ausgehenden Mittelalter. (Samml. gemeinverst. wissensch. Vortr. Hamburg 1901, S. 18. 12.) — J. Beloch in d. Histor. Zeitschr. 1900, S. 30.

[2]) Gehässiger ist die Art und Weise, wie v. Hartmann die „Kulturscheu“ des Christentums zu erklären sucht: „Der Jesuitismus“ bekämpfte „Aufklärung und Kultur zunächst als Hauptfeinde seiner selbst und seines Prinzipes“, „und erst, um diesen Kampf wirksamer führen zu können, — suchte er nach Gründen, beide als Hauptfeinde der menschlichen Glückseligkeit brandmarken zu können“. (Phänom. 646).

und gesagt werden, daß dieser Fortschritt nicht durch den Einfluß des Christentums und christlicher Vorstellungen, sondern trotz derselben stattgefunden hat" [1]). Mit diesen Worten liefert Büchner zugleich auch die Ergänzung zu den vorhin erwähnten Vorwürfen; hieß es dort bloß negativ: Die christliche Moral mit ihrem Jenseitsglauben leistet nichts auf dem Gebiete der Kulturförderung, so heißt es hier: Dagegen die moderne Moral leistet darin um so mehr. Diese höhere Leistungsfähigkeit des modernen Geistes gegenüber dem Christentum soll sich nicht beschränken auf wirtschaftliche und kulturelle Fragen, — was sich in gewissem Sinne vielleicht concedieren ließe — nein, Büchner deutet es schon an und andere geben ihm darin Recht, daß sie sich in gleichem Maße auch auf das ethische Gebiet erstrecke [2]). Ins Unbegreifliche jedoch versteigt sich die Kritik, wenn gerade der Gedanke an die in Aussicht stehende Vernichtung, an gänzliches Aufhören mit dem Tode als ein besonders edles und besonders wirksames Motiv zum sittlichen Handeln angepriesen wird: „Das Leben wird dem Menschen zu einer um so ernsthafteren Angelegenheit, wenn es nicht in alle Ewigkeit fortdauert, sondern bald schon ein Ende nimmt. Die Bedeutung jedes Tages, jeder Stunde erhöht sich bei ihm in dem Bewußtsein, daß sie etwas Einmaliges, Unwiederbringliches sind, ein bestimmter Teil dieses einzigen Lebens. . . . Er hütet sich, seine Teuren zu verletzen; denn nimmer kann er in einer anderen Welt das geschehene Unrecht wieder gut machen. Er ist thätig im Dienste der Menschheit; denn der Tag ist kurz, der Arbeit viel. So ist ihm denn der Gedanke an den Tod ein vortreffliches Hilfsmittel, tugendhaft zu bleiben" [3]). — Solche Begriffsverwirrung ist doch wohl nur möglich, wenn man mit Büchner, Eduard von Hartmann und anderen der Ansicht ist, „ein ewiges Leben verlangen" heiße soviel als „Versteinerung verlangen". Ein Zustand ewiger, durch nichts getrübter Seligkeit und ewiger Anbetung Gottes, wie ihn der fromme, christliche Glaube verlangt und annimmt, wäre für ein fühlendes

---

[1]) a. a. O. S. 138.

[2]) Vgl. Gutberlet, a. a. O. 296. — Spicker: Die Philos. d. Gr. Shaftesbury S. 46: „Bös oder gut ist nur dasjenige, was ihn (den Menschen) in seiner Entwickelung hindert oder fördert . . . Ob das nicht eine bessere Maxime wäre, die Jugend zu versittlichen, als Belohnung und Strafe im Jenseits?" —

[3]) Georg von Giżycki in der „Ethischen Kultur" 1893, S. 232. Vgl. dies. Zeitschrift 1894 S. 89: „Sobald der Mensch sich vorhält, daß, wenn auch seine Individualität der Auflösung anheimfällt, doch eine Menge anderer gleichfühlender Wesen fortbesteht, von welchen die heiße Lust des Daseins weiter empfunden wird, denen das Leben seinen schäumenden Kelch kredenzt, an dem er selbst nicht mehr nippen wird, so wird er in dieser Vorstellung alsbald Beruhigung finden: die ewige Fortdauer anderer bietet Ersatz für die eigene Fortdauer". (Citiert nach Schneider: Göttliche Weltordnung und religionslose Sittl. Paderb. 1900, S. 30, 31.). S. auch Tolstoj a. a. O. S. 180. — Salter, a. a. O. 76.

und denkendes Wesen kaum für einige Wochen, geschweige denn für eine Ewigkeit zu ertragen und wäre demselben das elendeste Leben voll Mühen und Sorgen vorzuziehen" [1]).

Besonders sei zum Schlusse dieses Abschnittes noch gedacht einer Art von Einwendungen gegen das Christentum und speziell gegen den Katholizismus, in denen ihm zwar auch ein Eudämonismus zur Last gelegt wird, jedoch ein solcher, der mit der Eschatologie nichts gemein hat oder sie doch nicht direkt berührt. Einen solchen „irdischen" Eudämonismus charakterisiert z. B. der schon wiederholt erwähnte Unold, wenn er die religiöse Bethätigung als Ausfluß einer niedrigen Rücksicht auf weltlichen Vorteil, „Rang und Ehre", hinstellt [2]). „Die devote Frömmigkeit", so drückt Montesquieu einen ähnlichen Gedanken aus, „kommt aus der Sucht, in der Welt eine Rolle spielen zu wollen" [3]); und bei dem scharfen Kritiker unseres ganzen modernen Lebens, Max Nordau, ist es vor allem die aus der urteilslosen Menge hervorragende gebildete Welt, die das Urteil zu hören bekommt, ihr religiöses Leben und Treiben sei eitel „Lüge und Heuchelei, deren Ungeheuerlichkeit die Angesichter nur darum nicht mit beständiger Schamröte bedeckt, weil man die meisten Dinge gedankenlos thut" [4]). — Wieder eine andere Nuancierung des Eudämonismus zeichnet Uhlhorn mit den Worten: „Lautet die Form der Liebesthätigkeit im Mittelalter: „um seines Seelenheiles willen", so ist sie jetzt zu der Formel erweitert „im Dienst der Kirche und zu ihrer Ehre". Darin findet der einzelne auch sein Seelenheil" [5]). Daß überhaupt die Befestigung der Hierarchie im Grunde genommen der Hauptzweck ist, auf den alle Einrichtungen und Dogmen der Kirche und nicht zuletzt auch die Seligkeitslehre hinzielen, ist bei vielen Gegnern schon seit geraumer Zeit eine ausgemachte Sache. „„Oderint, dum metuant" ist das klassische Wort des Despoten. Es ist überall nichts, was die große Masse bestimmt, sich der Auktorität zu unterwerfen, als Furcht vor der Strafe oder etwaiger in Aussicht gestellter Lohn; dasselbe findet sich in weltlichen und geistlichen Despotien. Diese letzteren haben nicht umsonst, wo die irdischen Strafen nicht ausreichen, die furchtbarsten Strafen und die anerkennendsten Beloh-

---

[1]) Büchner a. a. O. S. 5. Vgl. Schell: Gott und Geist I 277 ff., sowie Hartmann: Ist der Pessimismus trostlos; a. a. O. 158 ff.

[2]) a. a. O. S. 100. Vgl. übrigens auch 98. 101. — Ferner Gibbon: Geschichte des Verfalles III 435 (cit. nach Weiß a. a. O. I 633). — Ethische Kultur 1900 S. 319: „Kontrolle des Kirchenbesuches durch die Schule."

[3]) „Unveröffentlichte Gedanken". (Beil. zur Allg. Zeitung 1901, Nr. 174).

[4]) D. Conventionellen Lügen 58 f.

[5]) Die christliche Liebesthätigkeit seit der Reformation. Stuttg. 1890. S. 184; 438 ff. — Vgl. Eucken: Lebensanschauungen groß. Denker 273; 283. — Luthardt a. a. O. II 678. — Kaftan a. a. O. 114. — Eth. Kultur 1900. S. 299.

nungen im Jenseits in Aussicht gestellt“ [1]). Julius Hart möchte die Gewaltherrschaft des römischen Priestertums über die Laienwelt auf eine Stufe stellen mit der Stellung, die Nietzsche seinem „Übermenschen“ vindiciert, wie er denn überhaupt eine Art Wahlverwandtschaft constatieren zu wollen scheint zwischen der ganzen römischen Weltanschauung und dem unsinnigen Egoismus eines Nietzsche [2]). Nur schade, oder sagen wir lieber: ein Glück für uns, daß Nietzsche selbst von einer solchen Verwandtschaft durchaus nichts wissen will; im Gegenteil, wo immer es gilt, dem Christentum eine Makel anzuhängen, da kommt ihm an Maßlosigkeit kaum ein anderer gleich.

4. Den bisher vorgebrachten Einwendungen gegenüber wird das folgende Kapitel den Beweis erbringen, daß nicht einzig und nicht in erster Linie eudämonistische Motive die Triebfedern unseres sittlichen Handelns abgeben, sondern daß neben und vor diesen höhere zu Verwendung kommen. Die Tugenden des Gehorsams gegen den Schöpfer und Herrn, der Dankbarkeit und kindlichen Liebe zu ihm, die Einordnung in die absolute, gottgewollte Zielordnung, laut welcher auch die persönliche Glückseligkeit der Geschöpfe der Verherrlichung des Schöpfers dienen muß: alles das sind Ideen, die den Menschen über bloßes Seligkeitsstreben hinausheben. Indes auch hiergegen erhebt die gegnerische Kritik Einwände. Was zunächst den Gehorsam betrifft, so fällt diese „Tugend“ nach ihrer Ansicht unentrinnbar dem klaren und scharfen Dilemma zum Opfer, durch welches Lipps ihr die Existenzberechtigung streitig macht, wenn er sagt: „Der Gehorsam gegen Gott ist entweder egoistisch und damit nicht sittlich, . . . oder er ist sittlich und dann ist er nicht eigentlich Gehorsam, sondern Selbstgesetzgebung; er ist nicht heteronom, sondern autonom“ [3]). Und darum lautet das Resultat kurz und bündig: „Jedes Moralprinzip des Gehorsams ist schlechterdings unsittlich“ [4]), oder wie Nietzsche sich ausdrückt: „eine Idioten-Formel“ [5]). Auch Jodl glaubt den christlichen Gehorsam nicht sonderlich hoch bewerten zu können, da er ihn als „eigensüchtig“ und „widerwillig“ [6]) ver-

---

[1]) Frederichs, a. a. O. (Phil. Vorträge S. 16). — „Dem Jesuitismus gilt — nach Ed. v. Hartmann — als absoluter Zweck die Weltherrschaft der jesuitisch organisierten Kirche“. (Phänom. S. 565; vgl. 567, 645 ff.).

[2]) Der neue Gott. Leipzig 1899, S. 100, 135, 152. – Auch für ihn ist der Monotheismus „der Ausdruck allen despotischen Geistes und allen Sklavenwesens“ 125.

[3]) A. a. O. 105.

[4]) Ebd. 107.

[5]) Antichrist 247. — Vgl. Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie. XV 403 ff.

[6]) A. a. O. I 333.

dächtigt. Eine Lehre, die den Menschen nötigt, seinen Blick stets hülfesuchend nach oben gerichtet zu halten, um sich von außen her die Direktive für sein Handeln zu erfragen, — so heißt es — ist nicht geeignet, „ganze" Menschen zu erziehen; ihr charakteristisches Merkmal ist Ergänzungsbedürftigkeit, Halbheit [1]). Nach Comte liegt im Gehorsam im Grunde doch nur Selbstsucht, als ob wir nämlich den Inhalt dieses normgebenden göttlichen Willens ausschließlich darauf gerichtet sein ließen, daß jeder nur für sein Heil sorgen müsse und für andere nur arbeite zur Erhöhung der eigenen Seligkeit [2]). Vor allem glaubt Harald Höffding die Unhaltbarkeit dieser Stütze unserer Moral darzuthun, wenn er uns vor die Frage stellt: Wie, wenn es Gott einmal gefallen sollte, etwas Unsittliches, z. B. einen Mord, zu wollen [3])? Einen ähnlichen Gedanken wie dieser oft zurückgewiesene Einwand von der autocratie d'un caprice éternel spricht

---

[1]) Adickes: Ethische Prinzipienfragen (Zeitschr. für Phil. u. phil. Kritik 1901.) — Vgl. Graue: Jahrbücher für prot. Theol. Braunschweig 1892. XVII S. 347. Herrmann: Röm.-kathol. und evangel. Sittl. S. 34. Tolstoj hält gegenüber dieser Berufung auf den Gehorsam einfach fest an dem unwiderleglichen Argument (!), daß er an eine solche Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes einfach nicht glaubt; er stellt nach wie vor die kirchliche Ethik im Gegensatze zu der von Christus gelehrten als Eudämonismus hin: „Die Hauptaufgabe des Lebens besteht nach dieser (kirchlichen) Auffassung nicht darin, daß wir das uns verliehene irdische Leben so verleben, wie der Geber des Lebens es will, . . . oder daß wir es mit dem Willen Gottes verschmelzen, wie Christus lehrt; nein, sie besteht vielmehr darin, daß wir uns überzeugen, daß erst nach diesem Leben das wahre Leben beginnen wird". (a. a. O. 174). — Der indirekte Gehorsam gegen Gott (der anderen Menschen geleistet wird) kann demnach, so führt Gallwitz (a. a. O. 177) aus, erst recht nicht als sittlich einwandfrei anerkannt werden. — Noch schärfer äußert sich Frederichs über „die Bildungs- und Erziehungsmethode der Jesuiten", nach welcher „die absolute Autorität die ausschließliche Quelle des Ethischen" sein soll. „Der Inhalt der Gebote" — so meint er — „muß hier absolut gleichgültig sein. Denn blinder, unbedingter Gehorsam ist Pflicht; auch stammt der Inhalt der Gebote aus hierarchischem Belieben und aus dem Bestreben, die hierarchische Macht aufrecht zu erhalten und zu befestigen". Hauptmotiv zum Gehorsam ist „Gewohnheit und Furcht". (Phil. Vortr. 1882 S. 7). — Bei solcher Auffassung sind seine Bemerkungen über „Cadavergehorsam, sacrificio d'intelletto" (ebdas.) begreiflich. — Auch nach Ed. v. Hartmann erhebt „der Jesuitismus" „die heteronome Pseudomoral des kirchlichen Gebdtes von dem Range eines propädeutischen Surrogates zu demjenigen des alleinigen Prinzipes für alle Zeiten". (Phänom. 567).

[2]) S. Gutberlet a. a. O. 294. — Vgl. dazu auch Spicker: Die Phil. d. Grafen Shaftesb. 281: „Also die Seele retten, diese arme Seele! . . . Seligkeit, das liebe Ich, ist der höchste Zweck und alles Übrige bloß Mittel". — Gallwitz, a. a. O. 90.

[3]) Gutberlet 282. s. auch 78. — Schwarz a. a. O. 333, 335. — v. Hartmann: Eth. Studien 122 f. — Salter, a. a. O. 98 f. Weitere Stellen sowie die sachl. Widerlegung s. bei Cathrein: Moralphilosophie 3. Aufl. Freiburg 1899 I 149 ff., sowie bei Gutberlet a. a. O.

in jüngster Zeit auch wiederum Stange aus, wenn er sagt: „Sobald mit dem Gesetz: das Gute ist gut weil Gott es will, wirklich Ernst gemacht wird, wird notwendiger Weise auch die Begründung der sittlichen Norm aufgegeben. Indem es dem unerforschlichen Willen Gottes anheimgegeben wird, was sittlich ist und was nicht, wird auf die Beantwortung dieser Frage von seiten der Wissenschaft verzichtet" [1]).

Wird es zur Abweisung dieser Einwände nicht vieler Worte bedürfen, weil sie eigentlich nicht das Christentum, sondern nur eine nominalistische Verkehrung christlicher Lehren treffen, so erweist sich diese Verteidigungsmethode als unzureichend, wenn es gilt, die hierhin gehörenden Bedenken Kants zu beschwichtigen. Nach ihm ist, wie schon gesagt wurde, eine Handlung nur dann sittlich gut, wenn sie hervorgeht aus dem gänzlich interesselosen Pflichtgefühl. Daraus ergiebt sich, daß der Gehorsam gegen Gott, wenn er vom kategorischen Imperativ gebilligt oder gar gefordert wird, an sich durchaus nicht unsittlich ist, sondern eine hohe Stufe sittlich guter Bethätigung bezeichnen kann. Jedoch bedarf es hierzu gleich einer einschränkenden Bemerkung: Sobald der Wille aufhört, sich durch das rein abstrakt gefaßte Prinzip „der Gehorsam ist gut" bestimmen zu lassen, vielmehr auch auf den inneren Wert des im Gehorsam erstrebten Gutes sein Augenmerk richtet, hört er auf, sittlich gut zu sein und sinkt zu bloßer Legalität herab. Ja selbst die Liebe zu Gott kann auf dem Standpunkte Kants nicht als selbstlose Sittlichkeit gelten, da auch sie persönliche Liebenswürdigkeit zur Voraussetzung hat und somit nicht hinreichend gegen den Verdacht der Eigennützigkeit gesichert erscheint [2]). — Zu demselben Resultat bezüglich des ethischen Wertes der Liebe Gottes kommt u. a. auch Feuerbach [3]), nur ist der Weg, auf dem er dahin gelangt, grundverschieden von dem Beweisgange Kants. Nach ihm ist Gott weiter nichts als „der Spiegel des Menschen"; „das Herz kennt keinen anderen Gott, kein trefflicheres Wesen als sich, als einen Gott, dessen Name zwar ein besonderer, dessen Wesen, dessen Substanz aber das eigene Wesen des Herzens ist". Wenn wir uns diesen Gott als liebend vorstellen und ihn daraufhin auch wieder lieben, so lieben wir damit eigentlich nur

---

[1]) Einleitung in die Ethik, Leipzig 1900 I 20. — Vgl. noch Nietzsche Werke I[8] S. 120.

[2]) S. Pfleiderer in den Jahrb. für protest. Theologie Leipz. 1880. S. 400.

[3]) J. H. Fichte in der Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik. Halle 1853. XXII 172. — Ziegler a. a. O. 211. — Vgl. Gutberlet a. a. O. 362.

uns selbst [1]. „Wenn der Mönch uns einschärft“, sagt in gleichem Sinne Helvetius, „Gott über alle Dinge zu lieben, so sagt dieser Mönch, der sich beständig mit seiner Kirche und seinem Gott identifiziert, nichts anderes, als daß man ihn und seine Kirche über alles in der Welt verehren solle“ [2]. Unter Berufung auf Feuerbach beweist auch von v. Hartmann, daß die „Verähnlichung mit Gott“ nicht die ethische Bedeutung habe, die ihr im Christentum beigemessen werde. Er fügt dem erwähnten Argument Feuerbachs noch ein weiteres (!) bei, wenn er sagt, ein Gott, der der Sinnlichkeit entrückt und überhaupt des Bösen unfähig sei, könne dem sinnlichen Menschen nicht als Vorbild dienen: „Wo die Möglichkeit des Bösen fehlt, da ist es auch offenbar unrichtig, von der Möglichkeit und Wirklichkeit des Guten zu reden“ [3]. — Auch die übrigen Tugenden, auf die sich christliche Moralisten noch etwa berufen, gelten begreiflicher Weise in den Augen solcher Gegner nicht als einwandfrei, sie sind alle mehr oder weniger vom Eudämonismus angekränkelt. So stellt sich nach dem letztgenannten Kritiker die Reue, — die er überhaupt „nicht mehr der Ethik, sondern der Psychiatrik“ zuweisen möchte, — „schließlich heraus als eine selbstauferlegte Buße, um dadurch der strengeren Strafe des ewigen Richters zu entgehen; das heißt, es handelt sich am Ende nur um ein Werfen mit der Wurst nach der Speckseite“ [4]. Ebensowenig wie die Reue kann „die Dankbarkeit der Einzelperson gegen die Einzelperson als Beispiel einer selbstlosen, auf keinen neuen Lohn hoffenden, bloß dem bedankten und durchaus nicht dem dankenden Wesen zu gute kommenden Regung angeführt werden“. Sie ist vielmehr „nur eine kluge Kapitalsanlage, von der man sich gute Zinsen verspricht, und gehört demnach nicht in die Moral-

---

[1]) Das Wesen des Christentums. 2. Aufl. Leipzig 1843. S. 93. 84 f. Vgl. dazu besonders Schell: Gott u. Geist I 85 ff. — Ferner: Duboc, a. a. O. S. 95; G. v. Gizycki: Moralphil. 440; Salter: Die Religion der Moral 355; Herrmann: Verkehr des Christen mit Gott 230 ff. („Das, womit wir in solcher Weise verkehren, ist gar nicht er selbst (Gott), sondern ein Gebilde unserer Phantasie“.)

[2]) Cit. nach P. v. Gizycki: Vom Baume der Erkenntnis 418. — „Indem sie Gott verherrlichen, verherrlichen sie sich selber“. Nietzsche: Antichrist 275. Vgl. Zur Genealogie der Moral S. 331.

[3]) Phänom. S. 145. „Die Einsicht“ — so heißt es dann weiter — „daß eine geläuterte Gottesvorstellung zum ethischen Vorbild nicht mehr brauchbar ist, war es ja gerade, welche die christliche Ethik dahin drängte, das ethische Ideal in den Gottmenschen Christus zu verlegen“. — Aber auch die „Nachfolge Christi“ sei wertlos, weil dieser „Christus“ nicht der historischen Persönlichkeit entspreche, sondern der Phantasie seinen Ursprung verdanke. (Ebd. 141 f.) Vgl. Ethische Kultur 1901, S. 10

[4]) Phänomenologie S. 193.

philosophie, sondern ins Geschäftliche“ [1]). Auch das Handeln zur größeren Ehre Gottes, dem man im Christentum einen so hohen sittlichen Wert beilegt, wird von Hartmann auf seine ganze Schalheit und Verwerflichkeit erkannt: „Die Fadenscheinigkeit des Prachtgewandes“, so heißt es darüber, „mit welchem der seligkeitslüsterne Egoismus in maiorem Dei gloriam zur Frömmigkeit geködert werden soll, zeigt im Sonnenschein eines klaren Denkens seine ganze Blöße“ [2]).

Aber wenn es uns endlich auch gelingen sollte, diese letzten Verdächtigungen etwa unter Berufung auf die Allwissenheit Gottes oder auf andere Weise zurückzuweisen, so würden wir dennoch nicht das letzte Wort behalten. Kann man den Vorwurf des Eudämonismus gegen menschliches Handeln nicht aufrechterhalten, so giebt es, um an schmählichem Rückzug vorbeizukommen, nur einen Weg, den Weg schärfster und verwegenster Consequenz: man richtet die Anklage gegen den Schöpfer selbst. Und in der That sehen wir, wie Eduard von Hartmann auch vor diesem Wege nicht zurückschreckt und dem Schöpfer Eitelkeit und Selbstsucht als Motiv der Weltschöpfung zur Last legt. [3]).

Die Rückwirkung eines solchen „göttlichen Eudämonismus“ auf das sittliche Verhalten der Menschen liegt auf der Hand; man

---

[1]) M. Nordau: Paradoxe S. 217. Vgl. 215. — „Man stattet den Dank nur ab, um die Dankbarkeit los zu sein“. So der Gedanke in der etwas modifizierten Form v. Hartmanns a. a. O. 206.

[2]) Ebd. 854. — Nietzsche bezeichnet „die 3 christlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung“ als „die 3 christlichen Klugheiten“. — Geradezu empörend aber ist es und die Feder sträubt sich, es niederzuschreiben, wenn er in demselben Zusammenhange weiter sagt: Damit die Liebe möglich ist, muß Gott Person sein; damit die untersten Instinkte mitreden können, muß Gott jung sein. Man hat für die Inbrunst der Weiber einen schönen Heiligen, für die der Männer eine Maria in den Vordergrund zu rücken“. Antichrist 241 f. (Beiläufig bemerkt findet selbst Ed. v. Hartmann die Sprache des „Antichrist“ so maßlos, daß er nicht ansteht, sie mit dem „wüsten Gebelfer und dem überschnappenden Gekeife eines zeternden Fischweibes“ auf eine Stufe zu stellen. Eth. Studien S. 66.) — Auch Voltaire kann es sich nicht versagen, dem paulinischen „maior autem horum caritas“ eine eudämonistische Tendenz unterzuschieben. (Bei Paul v. Giżycki a. a. O. 392.)

[3]) Vgl. z. B. Phänomenologie S. 806 f., sowie bes. die von Gutberlet (a. a. O. S. 75) angeführte Stelle aus einer späteren Aufl. desselben Werkes. „Weshalb erschafft dieser Gott Geschöpfe“? „Unter dem Gesichtspunkt des Theismus“, so lautet die Antwort, „bleibt nichts als die Annahme übrig, daß er trotz des vorhergesehenen Elends die Schöpfung nur darum nicht unterlassen habe, weil er das Bedürfnis fühlte, ein Publikum zu haben, das ihn lobpreisen und ehren konnte, mochte immerhin dieses Lobpreisen ein Resultat verblendeter Dummheit oder eine aus sklavischer Furcht entspringende Heuchelei sein“.

zieht auch auf gegnerischer Seite wirklich die entsprechende Folgerung und redet z. B. von „Gottesschmeichlern", die die Schwäche ihres Gottes sich zunutze zu machen wissen [1]).

Damit glaube ich den Vorwurf des Eudämonismus in seinen charakteristischen Erscheinungsformen mit hinreichender Ausführlichkeit dargelegt zu haben. Wie schon bemerkt wurde, sind diese Einwendungen, sei es einzeln betrachtet, sei es in ihrer Gesamtheit, so schwerwiegend und von so grundstürzender Tendenz, daß eine erneute Prüfung, bezw. Berichtigung derselben gewiß als „notgedrungene Verteidigung" [2]) bezeichnet werden kann.

Zweites Kapitel.

Entwickelung der christl. Auffassung von Sittlichkeit und Seligkeit.

I. Sittlichkeit.

A. Der christl. Sittlichkeitsbegriff ist nicht eudämonistisch.

Gegenüber den angeführten Anschuldigungen und Entstellungen der christlichen Lehre ist es vor allem erforderlich, daß wir uns volle Klarheit darüber verschaffen, worin das wahre Wesen der sittlichen Güte besteht. Eine ruhige Darlegung dieses Grundbegriffes unserer ganzen Untersuchung, wie er von der Vernunft gefordert und vom Christentum gelehrt wird, wird nicht

---

[1]) Vgl. z. B. Hart a. a. O. 128; — v. Hartmann: Ist der Pessim. trostl. 160 ff. — Nordau: Conventionelle Lügen 62. — Caspari: Die Urgeschichte der Menschheit 2. Aufl. Leipzig 1877 II 375 ff. — Nietzche: Antichrist S. 233. — Steudel a. a. O. 215 f. 212. Lehrreich ist hier auch folgender Passus aus dem blasphemischen „Lucifero" des italienischen Logendichters Rapisardi (übers. von P. Weiß Apologie II 586):

„Gedankenlos läßt dieser Gott die Nüstern
„Mit Weihrauchqualm von feilem Volk sich füttern
„Vergeudet seine Ewigkeit damit
„An leeren Seifenblasen sich zu freuen
„Und meint, er schaffe Sterne, weil die Sonne
„Sie ihm so glänzend färbt. So herrscht er steif
„Und stumpf und unbeweglich, sich ergötzend
„An Kinderspielen und an Menschenblut".

Seine fernere Bezeichnung Gottes als „Sklavenvogt" steht mit diesem auf gleicher Stufe.

[2]) Vgl. die vorhin erwähnte Bemerkung Häckels.

allein negativ den Vorwürfen des Eudämonismus den Boden entziehen, sondern gleichzeitig positiv im Gegensatze zu der Zerfahrenheit der modernen Ethik den einzig richtigen Weg zeigen, auf dem man zu einer festen, nicht eudämonistischen Basis der Sittlichkeit gelangen kann. Es handelt sich demnach darum, dem von allen anerkannten ersten Axiom jeder vernunftgemäßen Ethik: bonum faciendum, malum vitandum est, den richtigen Sinn zu geben; sodann diese abstrakte Regel zu konkreten Einzelforderungen weiterzuführen.

Von eudämonistischem Standpunkt würde die Frage nach dem Wesen der sittlichen Güte dahin zu beantworten sein, daß als „gut" alles das und nur das zu bezeichnen wäre, was zum Glücke (sei es des Einzelnen, sei es der Gesamtheit) beiträgt und zwar deshalb, weil es dazu beiträgt; was diesem Zwecke nicht dient, wäre böse. Stellen wir — um das Verfängliche der gegnerischen Einwendungen deutlich vor Augen zu haben — gleich hier diesem Prinzip des Eudämonismus die christliche Lehre an die Seite, daß alles und nur das im Menschen, was sittlich „gut" ist, zur Seligkeit führt und umgekehrt, so könnte die Verwandtschaft zwischen dem erstgenannten Sittlichkeitsprinzip und der christlichen Anschauung auf den ersten Blick Befremden erregen. Doch wird die folgende Erörterung den Beweis erbringen, daß das Prinzip der christlichen Moral von jenem durch eine unüberwindliche Kluft getrennt ist. Ich will versuchen, vom allgemeinsten Begriff der Güte ausgehend das Wesen des stttlich Guten nach christlicher Anschauung darzulegen, um dann unter Hinweis auf Thomas, Augustinus u. a. zu zeigen, daß das Gesagte in der That die allgemeine kirchliche Lehre zum Ausdruck bringt.

In jeder Güte liegt ein doppeltes Moment, ein subjektives, formelles, und ein objektives, sachliches. In ersterer Beziehung kommt das „Gute" zustande durch das Verhältnis eines Objektes zu einem begehrenden Willen. Solange eine solche Beziehung nicht vorliegt, mag man das Objekt immerhin als vollkommen bezeichnen können, aber das formelle Merkmal der Güte fehlt ihm noch. Damit indes der Wille ein Objekt erstreben kann, muß es in irgend einer Weise etwas Erstrebenswertes an sich haben. Eine gewisse Vollkommenheit bildet demnach die sachliche Grundlage der Güte, ihr Materialprinzip. — Wie sich gleich zeigen wird, können wir diese begriffliche Trennung des formellen und materiellen Elementes auch auf die sittliche Güte anwenden. Nur darf man dabei nicht,

wie es in neuester Zeit geschehen ist [1]), so verfahren, daß einfach die vorstehende Unterscheidung unverändert auf das moralische Gebiet übertragen wird. Daraus nämlich würde sich ohne weiteres die gänzlich unstichhaltige Behauptung ergeben: Alles, was Objekt irgend eines Begehrens ist, ist moralisch gut; was nicht begehrt wird, ist schlecht. M. a. W.: dasselbe Objekt kann bald gut, bald schlecht sein, je nachdem der Mensch sein Begehren darauf richtet oder nicht. Eine solche Folgerung würde allerdings einen Subjektivismus — und damit schließlich auch Eudämonismus — verraten, wie er schlimmer kaum denkbar ist; aber sie würde ebendeshalb auch der christlichen Auffassung schnurstracks zuwiderlaufen.

Auch auf dem moralischen Gebiete ist, wie bereits bemerkt wurde, das „Gute" ein korrelativer Begriff; es setzt einen Willen voraus, der es erstrebt. Allein dieser Wille, dessen wir — als des Formalprinzips — auch bei der Definition des sittlich Guten nicht entraten können, ist hier nicht der unbeständige menschliche Wille, sondern er kündigt sich im Bewußtsein der ganzen Menschheit unabweislich an als ein höherer allgemeingültiger Wille, der unbekümmert um menschliches Wollen und Handeln das, was mit ihm übereinstimmt, gut, was ihm widerspricht, böse zu nennen befiehlt. Man mag im näheren über dieses Formalprinzip der Güte denken, wie man will, mag man es mit den Pessimisten auffassen als eine blinde unselige Schicksalsmacht, oder mit Kant als den kategorischen Imperativ oder mit vielen Modernen als den Willen „der Menschheit": Das alles sind im Grunde genommen nur verschiedene Bezeichnungen für jenen höheren Willen, dessen Entscheidung über gut und bös für alle maßgebend ist, und dem man sich unterwirft durch Anerkennung des Axioms: Bonum faciendum, malum vitandum est.

Doch diese formelle Seite des Sittlichkeitsprinzips bedarf noch einer Ergänzung, einer materiellen Norm; gerade um uns bestimmten Angriffen gegenüber davon zu überzeugen, daß der genannte Universal-Wille unbedenklich als wahre sittliche Norm gelten kann, bedarf es eines Hinweises darauf, daß auch dieser Wille nicht als reine Willkür aufzufassen ist, sondern eine sachliche Norm zur Führerin hat. Das sachliche Fundament der Güte, so sagten wir bereits, ist die Vollkommenheit des Seins; ein Objekt ist um so besser, je vollkommener es ist. Zeigt uns nun die Metaphysik, daß es ein Wesen giebt, dem diese Seinsvollendung in absoluter Vollkommenheit eigen ist, so ist damit

[1]) Kastil. s. u. S. 34 ff.

eo ipso die Norm für den absoluten Willen gegeben. In dem allumfassenden göttlichen Wesen findet die Frage nach dem höchsten Moralprinzip eine allseitig zufriedenstellende Lösung. Gottes unendliche Güte und Wesensfülle ist das adäquate und würdige Objekt seiner inneren Liebe und Heiligkeit wie seiner schöpferischen Thätigkeit, Gottes Güte und Vollkommenheit ist auch das höchste Gut für das sittliche Streben der Geschöpfe und der tiefste Grund des absoluten Wertes, der dem sittlich Guten zukommt. In Gott giebt es keine Willkür mehr, sondern mit der höchsten Freiheit ist die höchste Notwendigkeit verbunden, so zwar, daß nur Gutes, d. h. dem absolut vollkommenen Wesen Entsprechendes gewollt werden kann. Hier gelangen Metaphysik und Ethik zur höchsten Vereinigung und in dieser Vereinigung liegt der Grund ihrer beiderseitigen Kraft und unerschütterlichen Dauer. In dieser methaphysischen Grundlage unserer Ethik liegt ihr Hauptvorzug gegenüber den modernen ethischen Systemen, die in unerklärlicher Verblendung ihren Stolz darin setzen, auch ohne eine solche feste Basis die Sittlichkeit aufrecht erhalten zu können [1]). In dieser gottgegebenen Grundlage der christlichen Ethik liegt die schlagendste Widerlegung der Vorwürfe, die sie als heteronom, als unselbständige und äußerliche Sittlichkeit bezeichnen: Hier zeigt sich, daß all unser Sittengesetz nichts anderes ist, als der Abspiegel jenes innergöttlichen Gesetzes, nach welchem Gott von Ewigkeit den Lauf der Weltdinge zu ihrem Ziele ordnet; es ist das Gesetz, das vom Schöpfer selbst in die Natur des Menschen und der Dinge hineingelegt wurde und das darum in seinen Grundzügen aus eben dieser Natur, wie aus dem Herzen des Menschen sich rekonstruieren läßt. Hier endlich — um den Zielpunkt der vorstehenden Entwickelung zu erreichen — ist eine Grundlage der Ethik, die über alle Utilitäts- und Glücksberechnung hoch erhaben ist. Wenn auch die im unendlichen Gute gipfelnde sittliche Ordnung, wie sich später zeigen wird, darauf hinzielt, das ganze Universum, vor allem die geistige Kreatur, zu höchster Vollendung und Beglückung gelangen zu lassen, so kann

[1]) Vgl. hierüber bes. das Organ der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur": „Die Einheit" — so heißt es, um nur ein Beispiel statt vieler anzuführen, Eth. Kultur 1900 S. 297 — „liegt stets in der Ethik"; es giebt „keine Weltanschauung ohne Ethik und zwar stets dieselbe Ethik". „Eine Ethik ohne die Fessel einer Weltanschauung ist sehr wohl möglich". Vgl. außerdem z. B. G. v. Giżycki: Moralphilosophie 421 ff.; Coit: „Die eth. Bewegung in der Religion" übers. v. Giżycki, Leipzig 1890 S. 26 ff., 23. Auch nach Kirchner ist die Verpflichtung nicht abzuleiten „aus dem Natur- oder Gottesbegriff, weil wichtige Fragen dabei unbeantwortet bleiben". („Über das höchste Gut". S. 53. Philos. Vorträge, Leipzig 1892.

darum doch von prinzipiell eudämonistischer Auffassung der Sittlichkeit als solcher keine Rede sein.

Hat die vorstehende Darleguug gezeigt, wie es möglich ist, den Begriff der Güte als harmonischen Bestandteil in das Gesamtgefüge der christlichen Weltanschauung einzugliedern, ohne daß dem eigenen Nutzen auch nur im geringsten ein bestimmender Einfluß eingeräumt wird, so gilt es jetzt, diese Auffassung thatsächlich als die der christlichen Ethik nachzuweisen. Wenn ich dabei in erster Linie auf Augustinus und Thomas verweise, so ist die Hervorhebung gerade dieser beiden größten christlichen Denker so naturgemäß, daß sie einer Rechtfertigung wohl nicht bedarf [1]; und wenn unter diesen wiederum besonders Thomas zu Worte kommen soll, so ist das durch sein Verhältnis zu Augustinus hinreichend begründet. Augustinus verfolgt bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit — im Gegensatze zur Scholastik — nicht das Ziel, die katholische Lehre in eine systematische, schulmäßige Form mit scharfgeprägten Definitionen zu fassen: seine Darstellungsweise ist wort- und bilderreich, ein Produkt seines lebhaften Geistes und tiefen Gemütes. Da er nicht darauf Bedacht nimmt, jedes einzelne Wort vorsichtig abzuwägen und gegen Mißverständnisse sicher zu stellen, jeden Gedanken auf den genauesten wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen, so ist es für den Ausleger keine leichte Aufgabe, in einer rein spekulativen Frage, wie die vorliegende, einen völlig unanfechtbaren Citaten-Nachweis aus Augustinus zu erbringen. Immerhin aber ist es ein Leichtes, zu zeigen, daß der Heilige seinen sittlichen Maßstab grundsätzlich nicht nach menschlichen Nützlichkeits-Rücksichten bestimmte, sondern daß der Grund der Sittlichkeit auch bei ihm nirgendwo anders zu suchen ist als in Gott. Alles menschliche Streben gruppiert sich nach ihm um einen der beiden Pole: Selbstliebe — Gottesliebe. „Eine doppelte Liebe", so führt er beispielsweise diesen Gedanken einmal aus, „baute eine doppelte

---

[1]) Nach Luthardt bezeichnet Thomas in seiner Verbindung des Aristoteles mit Augustinus nicht allein die Höhe der Scholastik, sondern „er ist maßgebend für die Theologie und speziell die Ethik der römischen Kirche bis zur Gegenwart". (a. a O. I 286). — Wenn R. Eucken wiederholt betont, Thomisten im Sinne des Thomas gäbe es heute nicht mehr (d. Philos. des Thomas v. A. u. d. Kultur der Neuzeit 1886, S. 43, 53., Beil. zur Allgem. Zeitung 1900. Nr. 255), so will er damit wohl nur sagen, daß ein kritikloses Festhalten an den Worten des Meisters in allen Einzelheiten und in manchen modernen Fragen nicht angängig sei, ohne jedoch die von Luthardt betonte maßgebende Stellung des hl. Lehrers zumal in den prinzipiellen Anschauungen leugnen zu wollen. Vgl. z. B. Rietter: Die Moral des hl. Thomas v. Aquin, München 1858 S. 619. — Schneid: Die Philosophie des hl. Th. v. A. und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Würzburg 1881. S. 9 ff.

Stadt; die irdische Stadt ist gebaut von der Selbstliebe, die fortschreitet bis zur Verachtung Gottes. Die himmlische Stadt ist gebaut von der Gottesliebe, die fortschreitet bis zur Verachtung des eigenen Selbst" [1]). Diese energische, durchgreifende Scheidung aller Sittlichkeit in selbstlosen Gottesdienst und eudämonistische Selbstvergötterung beherrscht Augustins ganze Auffassung. Die „Anhänglichkeit an Gott und der Anschluß an ihn" ist der Grundzug der sittlichen Güte [2]); wo diese fehlt, da tritt notwendig ein partikuläres Gut an die Stelle des absoluten, ein Götze an die Stelle Gottes, und zieht das Sinnen und Trachten des Menschen zum Bösen hinab. Das ist an allen Stellen der Grundgedanke der viel erörterten augustinischen Gegenüberstellung von charitas und cupiditas [3]).

Was so der Sache nach von Augustinus richtig erkannt und ausgesprochen war, das fand seine wissenschaftliche Ausgestaltung und Formulierung durch die Scholastik, vor allem durch den hl. Thomas, dem es wie in anderen so auch in diesem Punkte vorbehalten war, die von der Patristik gesammelten Bausteine zu einem einheitlichen wissenschaftlichen Bau zusammenzufügen [4]).

Mit Aristoteles faßt Thomas den Begriff der Güte zunächst von seiner formalen Seite ins Auge. Ohne Beziehung auf einen begehrenden Willen läßt sich Güte nicht definieren; „bonum est appetibile, ratio boni est finis" sind oft wiederkehrende Gedanken [5]). So unerläßlich nun auch die Betonung dieser subjektiven Seite des Begriffes ist, so liegt darin doch, wie bereits angedeutet (S. 31), eine Gefahr, mißverstanden zu wer-

---

[1]) De civ. Dei l. 14, 28, cf. ib. 1, 13, sowie 19, 13.

[2]) Scheeben Dogm. 3. Bd. S. 943.

[3]) S. Scheeben a. a. O. Vgl. insbesondere die Spezialuntersuchung über das Prinzip der Sittlichkeit nach Augustinus von Renninger (Katholik, Mainz 1872), sowie Nirschl: Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. Augustinus. Regensburg 1854. Vgl. z. B. S. 82: „Das Böse als Selbstsucht charakterisiert sich somit als das Streben nach absolutem Sein und Leben, d. i. nach Beseligung". Weitere beachtenswerte Citate aus Augustinus über das Wesen des Guten und Bösen, über die lex aeterna, den ordo naturalis, voluntas resp. ratio Dei u. s. w. folgen unten im Anschluß an ähnliche Stellen des hl. Thomas.

[4]) Vgl. Rietter a. a. O. Vorwort.

[5]) Willmann a. a. O. II 372, 445, 429. Hier hebt er noch besonders hervor, daß die Teleologie der Scholastiker vor der des Aristoteles den Vorzug tieferer Begründung voraus hat. — Rietter a. a. O. 134 ff. — Werner: Der hl. Thomas v. A. Regensburg 1859. II 298 ff. — Filkuka: Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles, Wien 1895. — Huber: Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und des hl. Thomas v. Aquin, Freising 1893, 6 f., 12 ff., 89 f.

den, weshalb es hier gleich einer kurzen Besprechung dieses Punktes bedarf.

Nach Kastil ist die consequente Durchführung der Zielstrebigkeit für den Begriff des Guten weder Thomas noch seinem Vorbilde Aristoteles zum Verdienst anzurechnen. Bei letzterem jedoch war sie keineswegs ein tragender Grundgedanke seiner ganzen Weltanschauung; die Teleologie hat bei ihm mehr den Charakter eines Zugeständnisses, das er im Interesse der Popularität und Gemeinverständlichkeit den Forderungen strenger Wissenschaft abgerungen [1]); nur hat bedauerlicher Weise Thomas diesen tieferen Einblick in das Lehrsystem seines Meisters nicht zu gewinnen vermocht [2]). Sind schon hieraus die ethischen Irrtümer des hl. Lehrers a priori erklärlich, so glaubt Kastil die Richtigkeit dieser seiner Überzeugung mit Hülfe mehrerer Stellen auch aposteriorisch bis zur objektiven Evidenz nachweisen zu können [3]). Auf Grund dieser Stellen, die „in großer Fülle in seinem ganzen Werke zerstreut" sind, kommt er zu dem Resultat: Thomas hält „nicht die Akte des Begehrens für bald richtig, bald unrichtig", „sondern jedes Begehren geht nach ihm in jedem Falle auf ein gutes Objekt" [4]); und damit, so meint er, ist der „ethische Subjektivismus" [5]) des „großen Scholastikers", der „mit schier unnachahmlicher Größe ein summum bonum als unverrückbares Ziel unseres Strebens an die Spitze seiner ethischen Betrachtungen stellt", mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht [6]).

Kastil übersieht, daß Thomas in den meisten der von ihm angeführten Ausdrücke gar nicht zunächst die Absicht hat, den Begriff des moralisch Guten zu definieren; es kommt ihm vielmehr hauptsächlich darauf an, den Begriff der Güte nach seiner psychologischen, subjektiven Seite zu entwickeln. Die ihm eigene Gründlichkeit der Darstellung führt ihn hierbei zurück auf die allerersten ontologischen Grundbegriffe des Seins und der Wahrheit. Ebenso wie alles, was ist, seine Wahrheit erhält durch einen erkennenden Verstand, ebenso erhält alles Seiende den formellen Charakter des Gutseins durch einen begehrenden Willen und insofern hat Kastil recht, wenn er sagt, daß nach Thomas „alles Begehren" „auf ein Gut" oder auch „auf ein gutes Objekt" geht. Ratio enim boni in hoc consistit quod sit aliquid appetibile, das ist einer der ersten Grundsätze, die Thomas hierüber ausspricht [7]).

Daß nun aber nicht jedes bonum, insofern es das Strebeziel irgend eines wankelmütigen Menschenwillens bildet, ohne weiteres

---

[1]) Kastil a. a. O. S. 15.

[2]) Ebd. 16, 30.

[3]) Z. B. Summa theol. I 6, 1, 1; I 19, 1 c., dto 9 c; I 59, 1 c; I 20, 1 c; I 103, 8 c; I 5, 1 c; I 16 a; II—I 23, 2 c; II—I 10, 2; I—II, 1, 2, 3 etc. I—II 18 a. 4, 1 u. a. m.

[4]) A. a. O. 19. — [5]) Ebd. 30. — [6]) Ebd. 36.

[7]) Summa theol. 1. qu. 5. a. 1. c.

als etwas objektiv und moralisch Gutes anzusehen sei, das — so sollte man meinen — brauchte doch wohl selbst Thomas nicht in einer eigenen Quästio zu beweisen, wenn auch „karge Kürze nicht Sache dieses Autors" ist, und wenn er auch in den „zwei Folianten", die er „der Ethik gewidmet" [1]), wohl Raum dazu hätte finden können, Übrigens muß Kastil selbst zugestehen, daß Thomas für die Güte des Begehrens auf „die Vollkommenheit des Schöpfers" rekurriere [2]); darin liegt doch enthalten, daß nicht jedes Wollen als solches sein Objekt zu einem sittlich guten Objekt stempelt. Vor allem ist zu beachten, daß Kastil, wie er selbst sagt, die Frage nur nach ihrer psychologischen Seite untersuchen will [3]). In diesem Falle ist er allerdings berechtigt zu sagen: Nach Thomas geht alles Begehren auf ein Gut; aber dieser selbe psychologische Ausgangspunkt verwehrt es ihm auch zu sagen: Nach Thomas ist alles, was begehrt wird, objektiv, moralisch gut. — Man könnte mir entgegenhalten, das letztere behaupte er auch gar nicht, und freilich hat er es in dieser Form nicht ausgesprochen. Aber wenn er aus dem ersteren der genannten Sätze die Folgerung zieht, Thomas sei „Subjektivist auf dem Gebiete der Moral", so ist das nur zu erklären, wenn er er diese beiden Sätze als gleichbedeutend auffaßt. — Nur so kann Kastil auch einen Widerspruch finden zwischen dem Satz des hl. Thomas: „Alles Begehren geht auf ein Gut" und dem von ihm selbst aufgestellten Axiom, nach welchem allein die Liebe des Guten und der Haß des Bösen als richtig, dagegen der Haß des Guten und die Liebe des Schlechten als unrichtig hingestellt wird [4]). Thomas stimmt in der That jeder dieser Behauptungen zu, jedoch nicht in dem Sinne, als wären beides Axiome der Ethik, wie Kastil es fälschlich auffaßt, — dann läge der Widerspruch ja offen zu Tage; sondern der erstere Satz ist rein psychologischen Charakters, der über den ethischen Wert der auf dieses „Gute" abzielenden Willensakte in keiner Weise ein Urteil fällt.

Daß Kastil auf Grund seiner („subjektivistischen") Deutung des Thomas „Widersprüche" entdecken muß, kann uns nicht auffallend erscheinen, wenn wir bedenken, daß Thomas an zahlreichen Stellen den objektiven Unterschied zwischen gut und bös mit unverkennbarer Deutlichkeit zum Ausdruck bringt. So citiert Kastil selbst unter anderen die Stelle, an der Thomas ausdrücklich sagt, daß nicht alles, was begehrt wird, wahrhaft gut ist [5]). Nach unserer Auffassung stehen diese Worte mit dem anderen Satz: Alles Begehren geht auf ein (subjektives) Gut, im besten Einklange, sie sind nur eine Ergänzung zu demselben. Wenn man aber mit Kastil den letzteren Satz von einem objektiven Gute gesagt sein lassen

[1]) Kastil S. 18.
[2]) S. 28. — [3]) S. 36.
[4]) 28 ff. — Vgl. Weiß, Apologie I 220.
[5]) S. th. 1. 2. qu. 18. a. 4.

will, so ist der Widerspruch unlöslich. Anstatt nun hier seine Auffassung der fraglichen Stelle zu korrigieren, ist Kastil allen Regeln der Hermeneutik zum Trotz eher bereit anzunehmen, daß ein Schriftsteller von dem wissenschaftlichen Ernste des Thomas in einem und demselben Werke, das er selbst als das „reifste" anerkennt [1]), sich nicht einmal, sondern „zu wiederholten Malen" widersprochen und sogar direkt eine frühere These widerrufen habe [2]). — Und weshalb das alles? Hören wir seine eigene Antwort: „Damit (d. h. mit der von uns vertretenen Auffassung) wäre die ganze Lehre, daß jedes Begehren auf ein gutes Objekt gerichtet sein müsse, . . . zu einer inhaltlosen Tautologie zusammengeschrumpft" [3]). Vielleicht bedenkt er nicht, daß dieser Vorwurf, wenn er zu Recht bestände, für Thomas weit weniger belastend wäre als der von ihm selbst erhobene, aber davon abgesehen enthält der psychologische Grundsatz: Jedes Begehren geht auf ein Gut genau ebensowenig und ebensoviel Tautologie als das von Kastil angeführte Axiom der Ethik: Liebe des Guten bezw. Haß des Schlechten — richtig; Liebe des Schlechten, bezw. Haß des Guten — unrichtig.

Zur Widerlegung der Kastilschen Einwendungen genügt nicht der bloße Hinweis darauf, daß Thomas neben der subjektiven Seite der Güte auch die objektive betone und alle Sittlichkeit schließlich auf Gott zurückführe: „Das absolut Gute", so lautet die Replik des Gegners, erscheint „wie aus der Pistole geschossen" [4]). Wenn dem so ist, wenn wirklich der Gottesbegriff nichts weiter ist als ein Mittel, um über die Schwächen des Systems hinwegzutäuschen, wenn er nur ein von außen her in die Ethik eingeführter fremdartiger Bestandteil ist, nicht ihr innerlicher Träger, dann ist natürlich der Vorzug dieser Moral vor der modernen, anthropocentrischen nur ein scheinbarer. Doch ein solcher Vorwurf ist nirgendwo weniger angebracht als gegenüber dem thomistischen System mit seinem geschlossenen, einheitlichen Aufbau auf dem Princip, daß Ursprung und Ziel aller Dinge in Gott liege [5]).

Thomas begnügt sich nicht damit, das Gute als Korrelat zu einem Begehren zu definieren, sondern den Hauptnachdruck legt er von Anfang an auf die materielle, inhaltliche Seite des Begriffes, und in dieser Beziehung lautet sein Grundsatz: bonum et ens convertuntur. Der Satz „bonum est appetibile" bedarf

[1]) A. a. O. S. 19. — [2]) S. 29. — [3]) Ebd. — [4]) Ebd.

[5]) Vgl. Willmann a. a. O. II. 479. Die Auffassung, von der nach Kastil die thomistische Ethik beherrscht ist, deckt sich fast mit dem Subjektivismus, wie ihn später Schopenhauer formulierte. „Das Gute hat sein Wesen nur in seinem Verhältnis zu einem begehrenden Willen. Absolutes Gut ist demnach ein Widerspruch". (Welt als Wille und Vorstellung I 465.) — Ich erwähne gerade Schopenhauer, weil Kastil — freilich in anderer Beziehung — gelegentlich selbst eine Verwandtschaft zwischen deren beiderseitigen Systemen constatieren zu wollen scheint: Thomas geriet „in einen Fehler, der in neuerer Zeit das System Schopenhauer beherrschte" (S. 19).

einer Ergänzung, so daß er vollständig heißt: unumquodque dicitur bonum inquantum est perfectum, sic enim est appetibile[1]). Durch Anlegung dieses sachlichen Maßstabes wird der Begriff der Güte der Sphäre menschlicher Eudämonie vollständig entrückt; sobald die Frage über gut und bös auf der metaphysischen Grundlage des Seins, der Realität zur Entscheidung gelangt, liegt auf der Hand, daß das absolute Sein gleichzeitig auch als „höchstes Gut“ die Norm bilden muß für den Grundbegriff der Ethik. Darin liegt dann weiter, daß der Wille, durch dessen Thätigkeit dem Sein das Merkmal des wahrhaft „Guten“ aufgeprägt wird, nicht ein veränderlicher, menschlicher Wille sein kann, sondern nur der durch die göttliche Wesenheit normierte Wille Gottes. In der Übereinstimmung mit ihm, in dem Eingehen auf seine Zweckordnung liegt für den geschöpflichen Willen die prinzipielle Norm der Sittlichkeit[2]). So gefaßt verliert die

---

[1]) Sum. theol. 1. qu. 5. a. 5. c. — In rebus (u. ebenso in actionibus, ibid) unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse. 1. 2. qu. 18. art. 1. — Mit gutem Verständnis und gegen seine Gewohnheit mit aller Ruhe und Objektivität behandelt diesen Punkt Plaßmann in seiner „Schule des hl. Thomas v. A.“ Soest 1858; so z. B. IV S. 139 f., wo er den Unterschied zwischen der formellen, subjektiven und der objektiven ontologischen Güte bespricht, sowie IV 110 ff, wo er als ratio boni die plenitudo essendi hervorhebt. Vgl. auch V 548, wo er die appetibilitas als app. radicalis = habitudo obiecti ad finem näher bestimmt. — Das ist auch die Auffassung Augustins: Finem ergo boni dicimus (non quo consumatur ut non sit sed) quo perficiatur ut plenum sit. (De civ. Dei 19, 1). Deutlicher bringt er denselben Gedanken in negativer Fassung zum Ausdruck C. Sec. Manich: 15: anima . . . tanto utique deterior, quanto ab eo quod summe est ad id quod minus est vergit, ut et ipsa minus sit. (Vgl. zu dieser Stelle: Nirschl a. a. O S. 88). Cum se voluntas, relicto superiore, ad inferiora convertit, efficitur mala: non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam facit, sed rem inferiorem prave atque inordinate ipsa quae facta est, appetivit. De civ. Dei 12, 6. 7. 8. 9. — Vgl. Nirschl a. a. O. 94 ff.

[2]) Bonitas divinae voluntatis est regula et mensura omnis bonae voluntatis. De verit. qu. 23. a. 8. c. — Quaecumque sunt bona, non habent bonitatem nisi inquantum accedunt ad similitudinem bonitatis divinae. In 1. dist. 1. qu. 3; 2. 2. qu. 163. a. 2; C. Gent. 3, 19. — „Formelle Übereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Willen wird (scil. bei Th.) zum unbedingten Richtmaße der Güte des menschlichen Willens gemacht“. Werner: D. hl. Thomas v. Aqu. II 482. — „Der höchste und einzige Bestimmungsgrund auf dem ethischen Gebiete“, so faßt Rietter die Stelle in 1. dist. 47. qu. 1. zusammen, „das, wodurch etwas sittlich wird, ist der göttliche Wille“. (Moral des hl. Thom. v. Aqu. S. 77. — Vgl. 152 ff.) Weitere Belegstellen 2. 2. qu. 104. a. 4. ad 2, ad 3, sowie bes. 1. 2. qu. 19. a. 10 u. 9. — Die Sünde, speziell die Sünde der ersten Menschen, — so führt Thomas übereinstimmend damit aus — lag nicht darin, daß sie sich und ihre Nachkommen ins Unglück stürzten, sondern gerade in ihrer eudämonistischen Autonomie: Primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, ut scil. per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum, secundario ut virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam. 2. 2. qu. 163. a. 2. c.

„Übereinstimmung mit dem Willen Gottes" alles, was der Würde oder Selbständigkeit der menschlichen Vernunft irgendwie zuwider wäre [1]). Thomas erkennt die Rechte der menschlichen Vernunft bei der Bestimmung, was gut und böse ist, bereitwillig an; aber er unterwirft sich dem Urteil dieser Vernunft auch dann, wenn sie über sich hinausweist und eine höhere Instanz als eigentlichen Urquell und Grund der Sittlichkeit erklärt [2]). Der Verzicht auf autonome Entscheidung über gut und bös geht also nach thomistisch-christlicher Lehre nicht hervor aus eudämonistischer Berechnung, die es vorteilhaft findet, sich der größeren Macht widerstandslos zu unterwerfen, sondern sie beruht auf der Erkenntnis, daß wir in dieser höheren Macht zugleich die Heiligkeit und Weisheit dessen anbeten, der das ganze Weltall nach wunderbarem Plane geschaffen hat und es nach diesem „ewigen Gesetze" seinem Ziele zuführen will [3]). Nicht menschliche Zweck-

---

[1]) Nur die gänzliche Verkennung dieses sachlichen Momentes im christlichen Sittlichkeitsprinzip läßt die geradezu vernichtende Kritik unserer „Heteronomie", „Sklavenmoral" u. s. w. (vgl. voriges Kapitel S. 24 ff.) einigermaßen begreiflich erscheinen. Wenn man freilich mit v. Kirchmann das Gebot der Autorität als den „alleinigen und letzten Grund des Moralischen" ansieht, so zwar, daß man ein sachliches Prinzip überhaupt nicht anerkennt (Die Grundbegriffe des Rechts u. der Moral, Berlin 1869 S. 137, 175), dann mag die Kritik berechtigt sein; aber das Vorhergehende zeigt, daß eine Gleichstellung solcher Heteronomie mit der christlichen durchaus ungerechtfertigt ist.

[2]) S. th. 1. 2. qu. 71. a. 6. c. Von den zahlreichen hierhin gehörigen Stellen vgl.: 1. 2. qu. 19. a. 1. ad 3: Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum . . . Ratio enim est principium humanorum et moralium actuum; — ib. art 3. Ex ipsa ratione (voluntatis) bonitatem pendere oportet; — ib. qu. 90. a. 1. c: Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum; — außerdem: 1. 2. qu. 71. a. 2; qu. 66. a. 1; 2. 2. qu. 8. a. 3. ad 3; qu. 17 a 1. — Vgl. auch Gonzalez: Die Philosophie des hl. Thomas v. Aqu., übers. v. Nolte, Regensburg 1885, III 261 f. — Rietter: Breviarium Rgbg. 1866 (Der Wille Gottes ist . . . „kein fremder, weil er ihn freithätig zu seinem eigenen macht", S. 36 f); sowie von Neueren z. B. Meyer: Instit. iuris naturalis Friburg. 1885 I n. 225. — Weiß: Apologie I 95 ff. 286. — Gutberlet a. a. O. S. 8. — Cathrein a. a. O. I 222 f. — Schell: Das Problem des Geistes. Würzburg 1897 39 f., Religion und Offenbarung 113 f. 426 ff. — Pesch: Welträtsel 2. Aufl. Freibg 1892 II 438 ff. — Castelein: Instit. philosophiae Moralis et Socialis, Bruxelles 1899. p. 120 — „Die sittliche Richtschnur liegt in uns, aber daraus folgt nicht, daß sie von uns stammt". So kurz und treffend Schneider a. a. O. 481. — Richtig verstanden, haben sowohl die Autonomie als die Heteronomie ihre Berechtigung, je nachdem man den Menschen in seiner „relativen Absolutheit oder in seiner „absoluten Relativität" (Werner a. a. O. 113) betrachtet. Um indes die Inkonvenienzen beider Ausdrücke zu vermeiden, faßt Schell „die Wahrheitsmomente der Heteronomie und Autonomie" zusammen in den nicht mißverständlichen Terminus „Theonomie". (Rel. und Offenb. 426).

[3]) S. th. 1. 2. qu 19 a. 4. c. Mit Beifügung einer kurzen Begründung sagt Thomas ib: Cum ratio humana ad legem aeternam comparetur ut causa se-

ordnung, nicht zeitliche Rücksichten bestimmen also den Unterschied von gut und bös, sondern göttliche, ewige; nicht Privatwohlfahrt giebt den Ausschlag, auch nicht die Wohlfahrt der „Menschheit", sondern — um bei dem Worte des hl. Thomas zu bleiben — die Wohlfahrt des ganzen Universums, den Schöpfer mit einbegriffen: das „bonum commune divinum" [1]). Wenn nun auch — wie später näher zu zeigen sein wird — bei dieser universellen Zielstrebigkeit zugleich der einzelne sein Glück finden soll, so kann ein solcher „Eudämonismus" ebensowenig nachträglich den bereits feststehenden Begriff der Güte alterieren, als er vorher ausreichend war, um ihn zu konstruieren. Mag das Glück des einzelnen immerhin nach thomistischer Lehre ein berechtigtes Ziel menschlichen Strebens sein: es bleibt unter allen Umständen ein bloßer Teilzweck, finis particularis, dem seine Berechtigung

---

cunda primae subordinata, necessarium est voluntatis humanae bonitatem magis ex lege aeterna quam ex ratione dependere. Womöglich noch deutlicher ist die Stelle 1. 2. qu. 71. a. 6: Regula voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scil. ipsa humana ratio, alia vero est prima regula, scil. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. Fast mit denselben Worten bezeichnet er als duplex mensura humanorum actuum zunächst die ratio, alia autem suprema et excedens scil. Deus. 2. 2. qu. 17. a. 1. — Prima mensura et regula omnium est divina sapientia. In 3. dist. 23. qu. 1. a. 1. — Sua sapientia est regula et mensura omnium rerum. In 1. Job c. 36. l. 2. — Cfr. 1. qu. 19. a. 1. ad 3; qu. 20. a. 2. — Über die lex aeterna bes. 1. 2. qu. 93. a. 1—6, ferner ib. qu. 19. a. 4. qu. 71. a. 6. — Auch nach Augustinus ist der tragende Grundbegriff der Ethik die lex aeterna, die er definiert als ratio divina aut voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. C. Faust. 22, 7; cfr. In Exod. 67. Est peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiore conditore aversio et ad condita inferiora conversio. Lib. I ad Simpl. qu. 1. — Lex aeterna est summa ratio, qua iustum est ut omnia sint ordinatissima. De lib. arbitrio I. 6. — Lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima gubernatione moderatur. Quaest. l. 83, qu. 27. — Lex aeterna est ratio in mente Dei exsistens, qua res omnes . . . in suos fines diriguntur. De libero arbitrio 1, 5. — Nihil est in lege temporali iustum, quod ex lege aeterna non derivetur ib. c. 6. — Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. C. Faustum 22, 17. — „Im Grunde nimmt (scil ebenso wie Augustinus) auch die Scholastik an, daß der Kern aller wahren Sittlichkeit in einer gewissen Wertschätzung und Hochachtung des über allen geschöpflichen, zeitlichen und endlichen Gütern stehenden bonum aeternum, summum et incommutabile bestehe und daß das ganze sittliche Leben sich aus diesem Kern entwickele" (Scheeben Dogmatik III S. 944. — Auch Willmann macht auf die von Thomas im Gegensatze zu Scotus betonte perseitas boni besonders aufmerksam a. a. O. II 429 f. — Vgl. ferner II 420 ff., 503. Gonzalez III 250 ff. — „Die gemeine Zwecklehre, welche ohne weiteres den Menschen für sich als Mittelpunkt der Welt behandelt, hat in Thomas keinen Anhänger". Eucken: Phil. des Th. v. A, u. d. Kultur der Neuzeit S. 12. Vgl. Thomas von Aquino und Kant von dems. Verf. Berlin 1901 S. 10. — Mausbach: Die kathol. Moral. (Görr. Ges. 1901) S. 72 ff.

[1]) S. th. 1. 2. qu. 19. a. 10. Vgl. 1. qu. 60. a. 5; 1. 2. qu. 100. a. 8; in Ep. ad Rom. c. 1. lect. 6.

und Güte nur zukommt, weil und so lange er sich dem finis ultimus und absolutus unterordnet[1]). Wird dieser finis particularis — durch die Sünde — nicht erreicht, so ist das allerdings ein malum; aber das Wesen und der Kern der Sünde liegt nach Thomas nicht darin, daß das Geschöpf sein Glück verfehlt, sondern darin, daß sein Wille sich der Ordnung des absoluten Willens widersetzt: „böse", d. h. sittlich schlecht ist nicht die Strafe, sondern die Schuld. Die Strafe, die Entziehung der Seligkeit, die nach eudämonistister Auffassung das Übel *κατ᾽ ἐξοχήν* bedeutet, ist nach thomistischer Auffassung sogar gut, weil sie den Triumph der sittlichen Weltordnung über den bösen Willen des Geschöpfes darstellt[2]).

Augustinus und Thomas also, das ist das Resultat der bisherigen Erörterungen, geben zu dem Vorwurf des prinzipiellen Eudämonismus keinen Anlaß. Soll demnach dieser Vorwurf gegen die katholische Theologie trotzdem zu Recht bestehen, so müßte der Beweis erbracht werden, daß die nachthomistische Theologie den Traditionen ihrer Meister untreu geworden und sich dem demoralisierenden Einfluß des Utilitarismus ausgeliefert, es müßte gezeigt werden, durch wessen Schuld und zu welcher Zeit diese Verderbnis in die christliche Ethik eingedrungen und verbreitet worden sei. Ist nun auch das Fehlen dieses Beweises — der übrigens jedem Kenner der kirchlichen Tradition von vornherein

---

[1]) Non est recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem. 1. 2. qu. 19. a. 10. c; ib. qu. 21. a. 2. ad 2. Si secundum illos fines servatur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas, si autem non, erit perversa. In 2. dist. 38. qu. 1. a. 1, art. 2. c, sowie dist. 40. qu. 1. a. 5. ad. 6. u. 7, dist. 41. qu. 1. a. 2; in 1. dist. 47. qu. 1. a 4.

[2]) Malum poena est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum, est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. S. th. 2. 2. qu. 19. a. 1. c. — Malum poenae est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem . . . sed malum culpae est contra ordinem totius universi ad finem ultimum. De pot. qu. 6. a. 1. ad 8. — Bonum proprium non retulit ad divinum bonum. C. gent. III 110. — S. th. 1. 2. qu. 71. a. 1—6; Habet actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione (scil. cum lege aeterna) ib. art. 6., c. Vgl. Augustinus De natura boni c. 37.: Deus . . . recte ordinans in poenis, qui se perverse ordinaverunt in peccatis. —

Ebenso wie über Augustinus liegt auch über die Stellung des hl. Thomas zur Frage nach dem Moralprinzip eine gründliche Spezialuntersuchung aus neuester Zeit vor im Compte rendu du IV congrès scientifique intern. des Cathol. (Mausbach: Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas von Aqu. Freiburg 1898), sowie die Ergänzung und weitere Begründung des dort Gesagten in mehreren Artikeln des Philos. Jahrbuches der Görres-Gesellsch. 1899 und 1901 von demselben Verfasser.

als unerbringlich gelten muß — ein beachtenswertes argumentum ex silentio, so wird es doch rätlich sein, den neuen Angreifern gegenüber auch auf die neueren und neuesten Vertreter und Verteidiger kirchlicher Sittlichkeit wenigstens in Kürze hinzuweisen. Naturgemäß wird der Aufschluß über die hier in Betracht kommende Frage nicht in erster Linie zu suchen sein in den auf praktische Bedürfnisse zugeschnittenen Moralhandbüchern, sondern in solchen ethischen und dogmatischen Werken, die sich speziell mit der tieferen Durchforschung und Begründung der Prinzipien befassen. Daß nun die hier in Betracht kommenden Autoren sich nicht offen als Verteidiger des prinzipiellen Eudämonismus hinstellen, bedarf wohl keiner Erörterung. Eine Lehre, die als geheime Wurzel aller Sünde die Selbstsucht bezeichnet [1], die die Selbstsucht auffaßt als den eigentlichen Satan und widergöttlichen Weltgeist [2], will sich wenigstens mit dem Eudämonismus nicht auf gleiche Stufe gestellt wissen; und so figuriert dieser denn auch in jeder christlichen Ethik unter den Systemen, die mit aller Entschiedenheit als irrig zurückgewiesen werden. In dem Bewußtsein, daß einzig und allein die methaphysische Basis ihrer Ethik ihnen die Möglichkeit giebt, an einer eudämonistischen Grundlage vorbeizukommen, gehen die genannten Theologen sogar noch weiter und behaupten, keine andere Ethik habe mit der christlichen diesen Vorzug einer selbstlosen Begründung gemein. „Superbiam et egoismum redolet a fundo ad fastigium“ ist fast das ceterum censeo, mit dem ein neuerer katholischer Ethiker seine Zurückweisung der einzelnen falschen Lösungsversuche abschließt [3]. Derselbe Vorwurf ist — und zwar gegen keinen geringeren als Kant — auch von anderer Seite wiederholt laut geworden [4], und auch Eduard v. Hartmann hat

---

[1] Hettinger: Apologie d. Christentums, Freiburg 1867 II 2 S, 16.

[2] Schell: Rel. u. Offenbarung 145. Vgl. Schneider a. a. O. S. 17. — Weiß a. a. O. II 411, 874. V 398 ff. 415.

[3] Castelein l. c. p. 105 seq. — Besonders beachtenswert dürfte hier sein ein ähnliches Wort Brunetières aus einer jüngst in Tours gehaltenen Rede über „L'Action catholique“: Une morale qui se sépare de la réligion devient la réligion — ou pour parler avec plus d'exactitude — elle devient le culte et l'idolâtrie de soi-même. (Bien public 1901. 3 mars, Supplém) — Experto crede!

[4] Vgl. Willmann III 478, 483, Cathrein Rel. u Moral 85, Weiß Apol. II 522 f., Stöckl: Das Christentum und die großen Fragen der Gegenwart, Mainz 1880 II 65 f.; 351 f. — Auch Schopenhauer (Welt als W. und Vorst. I 664), Wundt (Ethik 320), Adickes (Eth. Prinzip.-Fragen a. a O. S. 38), v. Kirchmann (Phil. Vorträge 1882 S. 24), Arnold (altpreuß Monatsschrift 1874 S. 195), Opitz, (Grundriß einer Seinswissenschaft 205 ff., 250 ff.), u. a. sprechen sich in diesem Sinne aus.

seinem pessimistischen System einen ähnlichen Einwand nicht ersparen können [1]). — Doch, wie schon dieses Schicksal der genannten „antieudämonistischen“ Philosophen zeigt, würde der einstimmige Protest der christlichen Ethiker gegen den Vorwurf des Eudämonismus ebensowenig beweisen, als ihr aggressives Vorgehen gegen die Angreifer selbst, wenn sie nicht zu gleicher Zeit hinweisen könnten auf ein System, das für den verworfenen Eudämonismus positiven Ersatz zu bieten geeignet wäre, wenn sie sich nicht in Übereinstimmung wüßten mit der einwandfreien Lehre, zu der wir soeben Thomas und Augustinus sich bekennen hörten [2]). Es würde indes nur eine ermüdende Wiederholung stets gleicher Gedanken sein, wollte ich diese Übereinstimmung durch Anführung einzelner Stellen des weiteren beweisen. Statt dessen mag es genügen, auf die in den letzten Jahren ausgetragene Controverse über das christliche Sittlichkeitsprinzip hinzu-

---

[1]) Stange: Die christl. Ethik, Gött. 1892, S. 62: Freilich hat „das Individuum thatsächlich nichts von seiner Sittlichkeit, aber es wird wenigstens auf jede Weise versucht, ihm die Überzeugung einzureden, daß es selbst von der Unsittlichkeit Schaden und von der Sittlichkeit Nutzen hat“. — Ähnlich Didio a. a. O. 97.

[2]) Wie viel Bedeutung gerade diesem Einverständnis mit den genannten Autoren, zumal mit dem ausgebauten System des hl. Thomas, von den heutigen Ethikern beigelegt wird, deuten diese nicht selten schon im Titel oder im Vorwort zu ihren Werken an, wenn sie sich offen in seine Gefolgschaft begeben und den großen Meister der Scholastik sich zum Führer erwählen. So werden beispielsweise die Institutiones juris naturalis von Th. Meyer schon von vornherein dadurch gegen den Verdacht des Eudämonismus sicher gestellt, daß sie als leitenden Grundgedanken das Motto tragen: In iis quae aguntur, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex aeterna (1. 2. qu. 21. a. 1. c.) Dieser Devise bleibt der Inhalt des Werkes selbst treu. I. n. 165. 222 etc. In der begrifflichen Bestimmung, was gut und böse ist, so heißt es da, hat nichts Menschliches entscheidenden Einfluß, sondern allein die Übereinstimmung mit der absoluten Zweckordnung; menschliche Vernunft und menschlicher Wille kommen nur in Betracht als Erkenntnisnorm, nicht als sachliche Faktoren. — Die Sittlichkeit menschlicher Handlungen, sagt Castelein im vollen Einverständnis damit, besteht ausschließlich in der Beziehung auf den Zweck Gottes und in der Übereinstimmung mit demselben; denn dieser bildet ihre höchste Norm. Die ausführliche Argumentation, die er dieser These beifügt, sowie die Zurückweisung etwaiger Einwendungen, läßt die Bedeutung, die ihr als grundsätzlicher Abweisung des Eudämonismus zugedacht wird, unschwer erkennen. Auch der formell verpflichtende Charakter dieser sittlichen Forderungen bestimmt sich nach ihm nicht auf dem Wege der Autonomie, sondern das verpflichtende Gesetz ist eine „lex divina“, die ihrerseits wiederum identisch ist mit der „sapientissima Dei voluntas“. — Nach Chr. Pesch hat der sittliche Akt, bevor das endgültige Urteil über seine ethische Qualifikation gefällt werden kann, eine lange Instanzenreihe zu durchlaufen, als deren höchste nicht der Nutzen oder die Glückseligkeit des Handelnden angesehen wird, sondern die Verherrlichung Gottes: solange sein Verhältnis zu dieser Norm nicht festgestellt ist, kann die Frage nicht als gelöst gelten. (Praelect. dogmaticae. Frib. 1895. III n. 617 sq.)

weisen, die in erfreulicher Weise dazu beigetragen hat, die alte thomistische Lehre über diesen Punkt klarer herauszustellen [1]). Abgesehen von dem hohen wissenschaftlichen Interesse, das die Entscheidung einer so grundlegenden Frage an und für sich hat, kommt für unseren Zweck hauptsächlich der Umstand in Betracht, daß diese thomistische Auffassung, die sich mit Leichtigkeit als die weitaus der meisten namhaften Ethiker unserer Zeit nachweisen ließe [2]), mit unerbittlicher Strenge daran festhält, daß bei der Wesensbestimmung der sittlichen Güte der Eudämonismus keine Rolle spielt [3]).

---

[1]) Vgl. die bereits erwähnten Artikel Mausbachs gegen Cathrein im Philos. Jahrbuch 1899 u. 1901.

[2]) Beispielsweise seien nur genannt: Balmes Ethik, übers. v. Lorinser; Regensburg 1832. S. 34 ff., Gonzalez, a. a. O. III 261, Rietter, Breviarium der Ethik, Regensburg 1866, S. 36 f., Werner, System der Ethik I 113, 116, 332 f., 340, 345, Kleutgen, Theologie der Vorzeit, Münster 1853 I, 5, S. 341, 344, 350 ff., Philosophie der Vorzeit, Münster 1860, I S. 435 f., Martin, Lehrbuch der kathol. Moral, Mainz 1865, S. 28 ff., T. Pesch, Welträtsel II 279, Scheeben, Dogmatik I 5, 82, III 935 Gutberlet, a. a. O., 11—15, 25, 107 f., 114, Müller, Theolog. moral. Vindobonae 1868, I 49, 85 sqq., Lehmkuhl: Theologia moralis I Prolegomena § 1, Schell, Dogmatik I 376 ff.; III 309. Gott u. Geist, II 588 ff., 620 ff.; Rel. u. Off. 142, 152 u. öft., Schneider, a. a. O. S 15, 441 ff., Stöckl, a. a. O. II 10 f.; 132 f.

[3]) Auch Cathrein, der die vernünftige Menschennatur als Norm der der Sittlichkeit hinstellt, denkt dabei keineswegs an die Befriedigung oder subjektive Vervollkommnung der Menschennatur.

THESES CONTROVERSAE,

QUAS UNA CUM

COMMENTATIONE THEOLOGICA,

CUI TITULUS EST

DIE CHRISTLICHEN BEGRIFFE DER SITTLICHKEIT UND SELIGKEIT

UND IHR INNERER ZUSAMMENHANG GEGENÜBER DEM VORWURF DES EUDÄMONISMUS

CONSENSU ET AUCTORITATE

AMPLISSIMI THEOLOGORUM ORDINIS

IN

ALMA LITTERARUM UNIVERSITATE REGIA MONASTERIENSI

AD

SUMMOS IN S. THEOLOGIA HONORES

RITE CAPESSENDOS

DIE XXX. MENSIS IULII ANNI MCMII HORA XI[a]

PUBLICE DEFENDET

BERNARDUS PETERS

SACELL. EPISC. MONAST.

ADVERSARIORUM PARTES SUSCIPIENT:

R. D. GULIELMUS VAN GULIK, DR. THEOL.
R. D. ADOLPHUS DONDERS, SACELLANUS.
R. D. GULIELMUS RÜTTEN, PRAEFECTUS.

MONASTERII GUESTF.

EX TYPOGRAPHIA ASCHENDORFFIANA.

MCMII.

Theses.

I.

D. Thomae doctrina de beatitudine minime eudaemonismum sapit.

II.

Bonitas moralis non consistit essentialiter in convenientia ad naturam humanam.

III.

Recte S. Augustinus animadvertit (in pss. 57 et 81) regnum Christi aptius *ἐκκλησίαν* vocari quam *συναγωγήν*, neque ullibi Ecclesiam novi Testamenti ab Apostolis nomine synagogae appellari.

IV.

Nova est atque improbanda opinio asserentium, debere Ecclesiam, quo facilius qui dissident ad catholicam sapientiam traducantur, ad adulti saeculi humanitatem aliquanto propius accedere, ac veteri relaxata severitate disciplinae, et quibusdam catholicae doctrinae principiis consulto praeteritis ac veluti oblivione obscuratis, recens invectis populorum placitis indulgere. (Cfr. Leo XIII. in litt. Apost. „Testem benevolentiae“.)

V.

Duellum etiam ad honores servandos susceptum ordini morali repugnat.

VI.

Leges cibariae quae etiam post tempora Apostolica in aliquibus Ecclesiae partibus vigebant, non erant repristinatio legis Mosaicae.

VII.

Sententiae eorum, qui diluvium non solum quantum ad extensionem localem, sed etiam quantum ad homines qui perierunt, fuisse partiale contendunt, temeritatis noto inuri nequit.

VIII.

S. Matthaeus in conscribendo Evangelio lingua aramaica usus est.

IX.

De modo eligendi Summum Pontificem etiam in concilio Lateranensi altero nonnulla constituta fuerunt.

Vita.

Natus sum Bernardus Peters in parochia Veenensi prope Xanten die XVII° m. Decembris MDCCCLXXVI. Litterarum humaniorum elementa me docuit R. D. Rudolph parochus, magister omnibus nominibus optimus, earumque studium in gymnasio Paulino Monasteriensi absolvi. Dein in eiusdem civitatis academia per octies senos menses praelectionibus philosophicis et theologicis interfui. Anno MCM ad sacrum presbyteratus ordinem promotus et ad munus sacellani Illustrissimi ac Reverendissimi Episcopi Hermanni vocatus, annuente atque adeo hortante eodem eximio praesule pergratam occasionem capessivi studia theologica prosequendi et commentationem meam, quae aliquot abhinc annis a theologorum ordine praemio coronata est, ita ampliandi atque emendandi, ut pro dissertatione inaugurali ad gradus theologicos obtinendos haberi posset.

Omnibus qui ad hunc finem consequendum opera ac consilio me iuvarunt, imprimis RR. DD. Professoribus Mausbach, Bautz, Bludau, Fell, Funke p. m., Hagemann, Hartmann, Hitze, Pieper, Pohle, Schroeder, Sdralek enixe gratias ago gratumque semper animum habebo.

on

